



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Historia Moderna

TESIS DOCTORAL

**INQUISICIÓN, CENSURA Y
LITERATURA ESPIRITUAL EN LA
ESPAÑA MODERNA**

Candidato. YASMINA SUBOH JARABO

Director. VIRGILIO PINTO CRESPO

MADRID, 2017

*A mi madre y mis abuelos,
por dedicar sus vidas a mi formación,
y ayudarme a cumplir mi sueño, ser historiadora*

RESUMEN: Mi tesis doctoral titulada *Inquisición, censura y literatura espiritual en la España Moderna*, es una investigación dedicada a la continuidad de la literatura espiritual en el siglo XVII español y su relación con la Inquisición. La literatura en el siglo XVII español fue uno de los campos culturales que más floreció y que mayor reconocimiento ha tenido en la historia universal, por los grandes escritores y obras que aportó, de ahí el calificativo que se le ha dado de “el Siglo de Oro”. Pero dentro de este ámbito, la literatura espiritual ha sido menos estudiada con respecto al resto, a pesar de la gran repercusión que tuvo en la sociedad y la mentalidad de este tiempo. El motivo de tal desinterés por parte de los investigadores, ha sido por la errónea idea de considerar que la literatura espiritual había entrado en decadencia en el siglo XVII, por los controles inquisitoriales y las consecuencias de la Contrarreforma, reconociendo al siglo XVI como su época de esplendor, y que las pocas obras que se escribieron en el XVII fueron meras copias del siglo anterior. En realidad este hecho no fue así, pues la literatura espiritual siguió teniendo un gran éxito en el siglo XVII, con reconocidos autores, una importante creación y producción literaria, y una gran demanda de público, interesado por estas obras. Los autores espirituales del XVII continuaron la misión pastoral y evangelizadora que iniciaron los santos y maestros del siglo XVI. Su fin era recuperar la esencia de la Iglesia de los comienzos del cristianismo, extender una espiritualidad intimista de unión directa con Dios, dirigida a todos los fieles, sin tener en cuenta su estado o condición, y enseñar a todas las personas que si purificaban sus almas con la oración mental y la meditación, realizando el camino de perfección, conseguirían la santificación y la unión eterna de su alma con Dios. Son numerosos los autores espirituales del siglo XVII, como fray Antonio Sobrino o fray Hernando de Camargo, en cuyas obras, además de enseñar el camino de perfección y la correcta vida cristiana, llevaron a cabo una lucha ofensiva contra las corrientes heréticas, que surgieron en este tiempo, como los quietistas. También acercaron aún más las enseñanzas y la Palabra de Dios a todo el pueblo, especialmente a los laicos, poniéndoles como referente, guía y apoyo a Cristo, quien estuvo muy presente en los escritos de esta época, remarcando especialmente su Pasión, con el objetivo de incitar y conmover las almas y conciencias de los fieles a que realizaran una buena vida cristiana, teniendo presente la salvación que había conseguido Jesús con su muerte y resurrección. Los autores espirituales de este tiempo, además de seguir las enseñanzas de sus predecesores, las acrecentaron, incorporando otros temas religiosos en sus escritos, para que de ese modo todos los lectores y oyentes, pudieran entender mejor el mensaje esperanzador de unión con Dios que les estaba transmitiendo. Uno de estos temas fue el Sacramento de la Comunión. Con él enseñaron a los fieles como iniciarse en el camino de perfección por medio de este Sacramento. Para poder comunicar mejor estas enseñanzas, utilizaron la lengua romance y un estilo claro y sencillo, fruto de ese carácter evangelizador, apostólico y pedagógico que llevaron a cabo para llegar a toda la sociedad. Los motivos que me llevaron a dedicar mi estudio a este campo de la cultura, fue el análisis que realicé de las cartas y listados bibliográficos inquisitoriales, procedentes de diversos conventos, colegios y monasterios de toda España, fechadas en el año 1747. Estas epístolas, que fueron escritas por mandato del Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, en su Edicto del 13 de febrero de este año, informaban al Santo Oficio de las obras prohibidas que había en sus bibliotecas. Aunque el documento es del siglo XVIII, aporta una gran información sobre obras de literatura espiritual española del siglo XVII, pues hay que tener en cuenta que los libros que alberga una biblioteca no son de un periodo en concreto, sino de otros años e incluso siglos. Gracias a estos datos he podido

comprobar la importancia y presencia de la literatura espiritual en el siglo XVII español, el destacado número de títulos que pertenecían a este siglo, así como, el interés que seguía teniendo la Inquisición por controlar este campo cultural. Este hecho indica que esta literatura mantenía una gran influencia en la sociedad de esta época, pues las personas, y debido al ambiente que se generó tras el Concilio de Trento, vivía de manera más intensa la vida religiosa y espiritual, teniendo más interés por las cuestiones y obras espirituales. Por ello el objetivo de mi investigación es demostrar que la literatura espiritual no se encontraba en decadencia en la España del siglo XVII, como han comentado algunos historiadores, sino que seguía teniendo éxito, fuerza e influencia en la sociedad del Barroco, haciendo importantes incorporaciones en sus enseñanzas, y estuvo muy presente en la vida cotidiana y cultural de este tiempo, como así lo he podido comprobar en la documentación antigua y en algunas obras espirituales de esta época. Fue gracias al esfuerzo y el trabajo de los espirituales del siglo XVII como, haciendo frente a las medidas del Santo Oficio, mantuvieron vivo ese proyecto de extender una espiritualidad intimista y personal de unión directa con Dios dirigida a todos los fieles, tanto a clérigos como a laicos.

ABSTRACT: My PhD *Inquisition, censorship and the spiritual literature in Modern Spain*, is a research dedicated to the continuity of spiritual literature in the seventeenth century Spanish and this relationship with the Inquisition. The literature in the seventeenth century Spanish, was one of the cultural fields that flourished the most and has received greater recognition in world history, by the great writers and the important works, by this, his qualification, “the Golden Age”. But in this area, spiritual literature has been less studied with respect to the rest, despite the great impact it had on society and the mentality of this time. The reason for this lack of interest in the researchers has been the erroneous idea of considering that spiritual literature had entered decadence in the seventeenth century, by the Inquisitorial controls and the consequences of the Counter-Reformation, recognising the sixteenth century as its time of splendor, and also, that the few works that were written in the seventeenth century were copies of the last century. In fact, this was not the case, as spiritual literature continued to have a great success in the seventeenth century, with renowned authors, and important literary creation and production, and great demand of the public interested in these works. The spiritual authors of the seventeenth century continued the pastoral and evangelizing mission begun by the saints and masters of the sixteenth century. Its objectives were to recover the essence of the Church from the beginnings of Christianity, to extend an intimate spirituality, of direct union with God, destined for all the faithful, regardless of their state or condition, and to teach to all the people that if purified their souls with mental prayer and meditation, realizing the way of perfection, they would achieve the sanctification and the eternal union of their souls with God. There are many spiritual writers of the seventeenth century, such as Fray Antonio Sobrino or Fray Hernando de Camargo, in whose works, in addition to teaching the way of perfection and the correct Christian life, they did an offensive struggle against heretical currents, which arose in this time, as the quietistas. They also taught the Word of God to all the people, especially to the laity, they took as a reference, guide, and support to Christ, who was very present in the works of this time, especially emphasizing his Passion, with the objective to incite and stir the souls and consciences of the faithful to a good Christian life, bearing in mind the salvation that Jesus had obtained

through his death and resurrection. The spiritual authors of this time, besides following the teachings of their predecessors, increased them, incorporating other religious themes in their writings, so that all readers and listeners could better understand the hopeful message of union with God that was broadcasting. One of these themes was the Sacrament of Communion. With it they taught the faithful how to begin on the way of perfection through this Sacrament. To communicate better these teachings, they used the Romance language and a clear and simple style, product of that evangelizing, apostolic and pedagogical character that they carried out to reach the whole society. The reasons that led me to dedicate my study to this field of culture was the analysis I did of the letters and inquisitorial bibliographicals listing from various, convents, colleges and monasteries throughout Spain, date 1747. These epistles, which were written by mandate of the Inquisitor General Francisco Pérez de Prado, in his Edict of February 13 this year, informed the Inquisition of the prohibited books in their libraries. Although the document is of the eighteenth century, it provides a great deal of information about Spanish spiritual literature of the seventeenth century, since it must be borne in mind that the books housed in a library are not of a specific period, but of others years and even centuries. Thanks to these data I have been able to verify the importance and presence of the spiritual literature in the seventeenth century Spanish, the outstanding number of works that belonged to this century, as well as the interest of the Inquisition by the control of this literature. This fact indicates that this literature maintained a great influence in the society of this time, because the people, and due to the environment that was generated after the Council of Trento, lived more intensely the religious and spiritual life, having more interest in the matters and spiritual works. By this, the objective of my research is to show that the spiritual literature was not in decline in seventeenth century Spain, as some historians have commented, but continued to have success, strength and influence in the society of the Baroque, making important incorporations in his teaching, and was very present in the daily and cultural life of this time, as I have seen in the ancient documentation and some spiritual works of this period. It was thanks to the efforts and work of the seventeenth century spirituals that, in the face of the Inquisition's measures, kept alive the project of extending an intimate and personal spirituality of direct union with God, destined for all the faithful, both priests as well as lay people.

ÍNDICE

Abreviaturas.....	13
Agradecimientos.....	14
1. Introducción.....	17
2. Estado de la cuestión.....	28
3. La influencia que ejercieron sobre la literatura espiritual y su continuidad en el siglo XVII, los movimientos culturales-religiosos, las corrientes espirituales, la sociedad de la Edad Moderna, y la influencia de otras creencias.....	42
3.1 Los movimientos culturales-religiosos.....	42
3.1.1 La <i>Devotio Moderna</i>	43
3.1.2 El Humanismo Cristiano.....	45
3.1.2.1 Los erasmistas.....	49
3.1.2.2 La <i>Philosophia Christi</i>	54
3.1.3 Conclusión.....	55
3.2 Las corrientes espirituales.....	56
3.2.1 Corrientes heterodoxas.....	58
3.2.1.1 Los alumbrados.....	58
3.2.1.2 Los quietistas.....	70
3.2.2 La corriente ortodoxa de los recogidos.....	77
3.3 La sociedad española de los siglos XVI y XVII, y su relación con la religión.....	80
3.4 La influencia del pensamiento judío y musulmán en la espiritualidad española.....	87
3.4.1 Influencia judía.....	88
3.4.2 Influencia musulmana.....	91
3.5 Conclusión.....	95
4. La literatura espiritual.....	96
4.1 Su presencia en bibliotecas y bibliotecas conventuales.....	96
4.1.1 Lugar de emplazamiento de los centros religiosos.....	101
4.1.2 Orden religiosa a la que pertenecían.....	104

4.2 Tipología: Tratados de espiritualidad, obras de devoción y hagiografías.....	105
4.2.1 Tratados de espiritualidad.....	107
4.2.1.1 ¿Cómo eran los tratados espirituales o las obras de doctrina espiritual en el siglo XVII?	111
4.2.2 Obras de devoción.....	114
4.2.3 Hagiografías.....	118
4.2.4 Características de la literatura espiritual del siglo XVII.....	121
4.2.5 Otras obras cuyo contenido era religioso.....	122
4.2.6 Autores.....	124
4.2.7 La lengua en la que estaban escritas estas obras.....	125
4.3 Conclusión.....	131
4.4 ¿Qué se transmitía en estas obras?.....	131
4.4.1 Camino de perfección: definición y características.....	132
4.4.2 La imagen de Cristo.....	135
4.4.3 La herencia de la Antigüedad clásica.....	141
4.4.4 Éxito y aceptación social de sus enseñanzas.....	143
4.4.5 La lengua romance.....	145
4.5 La literatura espiritual en el siglo XVII.....	151
4.5.1 Antonio Sobrino.....	153
4.5.1.1 Vida.....	153
4.5.1.2 <i>Vida espiritual y perfección christiana</i>	172
4.5.2 Hernando de Camargo.....	241
4.5.2.1 Vida.....	241
4.5.2.2 <i>Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión</i>	246
5. La Inquisición y la literatura espiritual en el siglo XVII.....	279
5.1 La censura inquisitorial y las obras de literatura espiritual del siglo XVII...279	
5.1.1 La literatura espiritual del siglo XVII y la Inquisición.....	284
5.1.2 La literatura espiritual y la Inquisición en el siglo XVIII.....	297
5.2 La Inquisición y la censura en el siglo XVII español.....	300

6. Conclusión.....	306
7. Apéndice.....	311
Fuentes archivísticas.....	353
Bibliografía.....	354
Recursos digitales.....	363

ABREVIATURAS

A.H.N. Archivo Histórico Nacional

B.N.E. Biblioteca Nacional de España

C.C.P.B. Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico

R.A.H. Real Academia de la Historia

Exp. Expediente

fol. Folio

Inq. Inquisición

Leg. Legajo

Lib. Libro

mss. Manuscrito

r. Recto

v. Verso

Vol. Volumen

AGRADECIMIENTOS

Como el camino de perfección, que nos enseñaban los autores de la literatura espiritual de la España Moderna, esta investigación ha sido también otro camino de preparación, formación, lucha, trabajo y esfuerzo. En él he aprendido muchas cosas, y he investigando y estudiando en destacadas instituciones, en las que nunca pensé que llegaría algún día estar, como el Archivo Histórico Nacional o la Real Academia de la Historia. Así como, he profundizado más en otros ámbitos, descubriendo nuevamente la grandeza de la cultura de mi país y el enorme trabajo que hicieron nuestros antepasados, en busca de una vida mejor y llena de esperanza, dirigida a todas las personas de manera igual. Este trabajo me ha dado fuerza y ánimo, para seguir luchando por mantener mi sueño, de dedicarme a continuar investigando en la historia de España, y por formar a las futuras generaciones, pues desde mucho antes de empezar mi carrera, tal era mi objetivo.

En este camino no he estado sola, pues tanto directa como indirectamente, he estado acompañada por bastantes personas, quienes por su cariño, formación y experiencia, me han estado ayudando y animando en todos los buenos y malos momentos del mismo, ya que al igual que el creyente en este camino espiritual, tuve mis obstáculos y desasosiegos, pero también mis gozos y alegrías, y afortunadamente, en ninguno de esos momentos nunca he estado sola. Debido a ello, son muchas a las personas que he de agradecer que me hayan acompañado hasta este último grado de mi camino, es decir, de mi investigación doctoral.

A las primeras personas que quiero agradecerles toda su entrega hacia mí, es a mi madre y mis abuelos, por la educación que me han dado y su enorme sacrificio para que yo consiguiera llegar hasta donde he llegado y pueda vivir de mi gran pasión, la historia. Gracias mamá, por toda tu dedicación a mi formación educativa y por enseñarme, desde muy pequeña, la historia y la cultura de España, y gracias a nuestros viajes, visitas a museos y exposiciones, me hiciste comprender la cultura literaria de nuestro país, ahí se encuentra el motivo del porqué quise hacer historia.

Gracias también a mis abuelos. A mi abuela por seguir día a día toda mi evolución académica, y todas esas horas de preparación y cálculo de tiempo, cuando tenía que dar una exposición en la carrera y ahora con mis conferencias y clases. Estoy segura que ya sabes tanto de historia como yo. También a mi abuelo, por todo el saber que me has transmitido, mediante nuestras largas conversaciones de historia y política, hablándome de los hechos que te tocaron vivir, de las personas que habías conocido y de cómo eran antes nuestro Madrid, esta hermosa capital de España y que tú, tan bien conocías. Siento mucho que no hayas podido ver terminada esta investigación y todos los grandes progresos que he hecho desde que te marchaste, pues te hubiera encantado, pero sé que allá donde te encuentres estarás orgulloso de mí.

Y también quiero agradecer a mi padre, porque desde muy pequeña me enseñó el Madrid de los Austrias y de ese modo he podido comprender muchos de los hechos y vivencias del Madrid del Siglo de oro, al haber estado en los lugares que pertenecieron a esta época.

Quería también agradecer a otras muchas personas que me han ayudado y preparado, para que yo sea una buena historiadora. Primeramente al profesor Virgilio Pinto, por mostrarme como un posible campo de investigación el mundo de la espiritualidad y su literatura. Gracias a él, he podido hacer una tesis doctoral, y dedicarme a un campo de investigación, en el que todavía hay mucho por estudiar y descubrir, y que espero continuar. Te agradezco todos tus buenos consejos y directrices, pues sin ellas este trabajo no hubiera podido avanzar, así como, el que pueda obtener mi título de doctora en Historia Moderna, y abrirme el camino para mis futuras investigaciones, dentro de este interesante mundo, el de la literatura espiritual.

También quería dar las gracias al Catedrático de Historia Moderna, el profesor Pedro García Martín, por todos sus buenos consejos, ayuda y ánimos, desde que nos conocimos, en mi segundo año de carrera, en su maravillosa asignatura, “Las España del Siglo de oro, el tiempo del Quijote”, hasta nuestro trabajo juntos, en la misma asignatura, pero ya en el ámbito de la docencia en red, con los cursos MOOC. Gracias a tus clases pudo conocer mejor la historia de la Edad Moderna española, haciendo que finalmente decidiera encauzar mis pasos a estudiar esta apasionante época. Así como, a las oportunidades que me has dado, tanto en el curso MOOC como en algunas de tus asignaturas, impartiendo clases y tomando contacto con los alumnos, ya que gracias a ellas he ido cogiendo experiencia y me han animado a que me dedique a la enseñanza universitaria.

Agradezco al profesor James Amelang por sus recomendaciones, pues me han sido bastante útiles a la hora de aportarlas a mi investigación.

Por otro lado he de agradecerles a todos los bibliotecarios y archiveros de la Biblioteca Nacional de España, el Archivo Histórico Nacional, y de la Real Academia de la Historia, por el buen trato y toda la ayuda que me han prestado, para que pudiera acceder a nuestro patrimonio documental, y así poder realizar mi investigación. Sin ellos este estudio hubiera sido muy difícil, ya que no hubiera podido leer muchos de los legajos inquisitoriales, en los que se encontraba la información que buscaba, y ellos con gran esmero me los han localizado, como sucedió con la segunda caja del legajo de Inquisición, 4521, y que bastante datos me aportó, sobre la prohibición de algunos de los libros que investigué.

No quería concluir este apartado sin dar mis gracias a dos asociaciones, que me han dado la oportunidad de dar a conocer mis avances e investigaciones, llegando a felicitarme por ellas y a animarme a que siguiera investigando en este campo de la cultura española. La primera es la Asociación de Jóvenes Hispanistas, Philobiblion, especialmente a Tibusay López García, pues, a pesar de llevar poco tiempo investigando sobre la literatura espiritual en la España del siglo XVII, me pidieron que participara en sus jornadas de conferencias, exponiendo los inicios de mi estudio y los objetivos del mismo. Y la Asociación Hurtado Izquierdo, sobre todo a María del Amor Rodríguez Miranda y José Antonio Peinado Guzmán, por permitirme dar a conocer, en un ambiente más amplio, todos mis avances y resultados. Sin ellos, yo no hubiera podido comunicar mi investigación a más personas.

A todos ellos, así como a amigos y conocidos, que tanto en la distancia como en la cercanía, me han preguntado por mi tesis y me han apoyado para que trabajara en ella e hiciera realidad mi sueño.

Muchas gracias a todos.

Madrid, 7 de mayo de 2017.

1. INTRODUCCIÓN

Mi tesis doctoral, *Inquisición censura y literatura espiritual en la España Moderna*, es un estudio basado en la literatura espiritual de la España del siglo XVII, campo cultural que no ha tenido un reconocimiento tan elevado, dentro de los estudios sobre literatura espiritual o espiritualidad de la España del Siglo de Oro, si se compara con el siglo XVI y sus principales autores. Algunos investigadores, tanto pasados como recientes, han llegado incluso a exponer que este campo cultural había entrado en decadencia en este siglo, debido a varios motivos, entre ellos, la repercusión que causó los controles inquisitoriales en el mundo cultural y religioso, con el fin de proteger la doctrina católica de cualquier elemento heterodoxo y la Fe de los fieles de todas aquellas desviaciones doctrinales que se alejaban del dogma oficial de la Iglesia, pero también por considerar que las obras espirituales de este tiempo, eran carentes de originalidad en lo que se refiere a sus enseñanzas, comparadas con las del siglo XVI. Estos aspectos, como veremos a lo largo de esta investigación, no fueron así, sino todo lo contrario, pues fue un campo cultural que tuvo un gran éxito en la España del XVII con un considerable reconocimiento social y cultural, así como, una destacada creación y producción de obras.

La literatura espiritual de la España del XVII tuvo una gran aceptación, tanto en el ámbito religioso, cultural y social, superior incluso a la del siglo XVI, llegando a incorporar en sus enseñanzas nuevos elementos para inculcar mejor la Palabra de Dios y el camino de perfección a todos los fieles. Estos aspectos fueron, además de la tradicional descripción del camino de perfección con sus diferentes etapas y vivencias, la utilización de otros aspectos de la propia religión que eran muy útiles para animar o encauzar la vida espiritual de todos los creyentes, sobre todo los laicos, como fue el empleo de los Sacramentos, especialmente el de la Comunión, o el reforzamiento de la imagen de Cristo, sobre todo su Pasión, para incitar las almas de los fieles a que llevaran una buena vida cristiana y reflexionaran sobre lo que supuso su muerte por la salvación de la humanidad. Se acentuó también, en lo que respecta a la imagen de Cristo, su figura como modelo de vida a seguir. Dentro de los ámbitos más místicos de estas enseñanzas, dieron una mayor importancia a la contemplación y cómo en ella era más principal el amor y la voluntad, para llegar a la unión con Dios, que el entendimiento, dando una visión más universal de esta unión, en donde tenían cabida todas las personas, no sólo las religiosas e intelectuales, sino también los laicos e indoctos. La literatura espiritual de este momento fue mucho más amplia, pues, además de tener tratados espirituales, tuvieron cabida otros géneros pertenecientes a este campo cultural, y que fueron las obras de devoción y las hagiografías, que obtuvieron un destacado papel en la España de esta época, pues el mensaje que transmitían era mucho más directo y comprensible para los fieles laicos, a quienes se pretendía atraer más a esta vida espiritual. Estos rasgos nos indican cómo fue evolucionando esta literatura y su adaptación al pensamiento de la época Barroca, sacando aún más estas enseñanzas de los círculos privados de la Iglesia, que hasta este momento era donde se encontraban y sobre todo su mayor acercamiento a los distintos estamentos sociales.

La intención de los autores espirituales de la España del XVII, mediante sus obras, era llevar a cabo una misión evangelizadora, apostólica y pedagógica con el fin de transmitir a todos los fieles, sin tener en cuenta su estado o condición, la vida espiritual, el camino de perfección y la unión santificadora de sus almas con Dios, tras purificarla. Esta labor la iniciaron los autores del siglo XVI pero fueron sus discípulos y seguidores del siglo XVII quienes reafirmaron esta empresa. Debido a ello utilizaron un lenguaje sencillo, cercano y claro, en donde la lengua fundamental fue la romance, que era la que conocía toda la sociedad. Para ello, los autores espirituales hicieron frente a aquellos sectores más extremistas de la Iglesia, que se oponían a transmitir estos conocimientos tan elevados, o más bien que estuvieran tan accesibles a todas aquellas personas no pertenecientes al mundo eclesiástico, debido al temor de que estas palabras fueran mal interpretadas por personas inexpertas, desembocando en la herejía o ayudando a fomentarla, pero también porque pensaban que al estar en manos de los fieles las enseñanzas de la Iglesia, corrían peligro sus funciones clericales, debido al hecho de que se vieran reducidas, así como, que se escapaban a su control. A pesar de ello, los autores espirituales siguieron escribiendo sus obras en romance, con el fin de llegar a todo el mundo y de ese modo todos supieran de manera directa las enseñanzas y la Palabra de Dios, sin problemas ni intermediarios, pues tenían el derecho de conocerla como hijos de Dios que eran.

Por lo tanto, y como veremos en esta investigación, nos encontramos ante un campo cultural de una enorme aceptación social y un considerable control por parte de la Inquisición, debido al interés que suscitaba estos temas en la sociedad de esta época. No es de extrañar esta repercusión social, pues en este tiempo la religión estaba muy presente y formaba parte del día a día de sus vidas, donde las cuestiones espirituales fueron una constante, sobre todo tras los hechos que se produjeron en el siglo anterior con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, que generaron una mayor aceptación e interés por llevar una vida espiritual y sentir las mismas experiencias. Esto llevó a una mayor creación, producción y vigilancia de estas obras, llegando incluso a tener algunos de estos libros varias ediciones hasta el siglo XVIII.

En cuanto a los autores espirituales de esta época, no han tenido una gran resonancia en los estudios dedicados a la espiritualidad, ni sus vidas y obras se recuerdan en la actualidad con tanta intensidad y frecuencia, como sí sucede con los autores del siglo XVI, salvo escasas excepciones como María de Ágreda o Juan Eusebio Nieremberg. También son pocos los investigadores que se han centrado sobre ellos, como expondré en el capítulo dedicado al estado de la cuestión¹. Pero en realidad fueron muchos los autores espirituales que destacaron en este tiempo, con un gran éxito y una reconocida fama, llegando algunos a estar vinculados con las capas más altas de la sociedad o los autores más representativos del Siglo de Oro, como Lope de Vega.

¹ Algunos de los investigadores que han mostrado un mayor interés por este campo de estudio fueron por ejemplo, SAINZ RODRÍGUEZ, P. *Antología de la literatura espiritual española*. Madrid, 1985, volumen 4. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española; ANDRÉS, M. *Los místicos de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1996. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos; PACHO, E. *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*. Burgos, 2008. Ed Monte Carmelo, pero de ello hablaré con más detalle en el capítulo 2.

Todos estos aspectos, literarios, lingüísticos, inquisitoriales y sociales, relacionados con la literatura espiritual del siglo XVII español, se van a exponer con detalle a lo largo de esta tesis, con la intención de mostrar la importancia, reconocimiento y éxito que tuvo este campo cultural de la España Barroca. Estos datos nos dan la clave del porqué la literatura espiritual no fue un fenómeno limitado a un periodo de tiempo, que por lo general se ha situado en el XVI, sino que continuó a lo largo del XVII manteniendo la misión de los espirituales del siglo anterior, acrecentando sus enseñanzas y haciéndolas mucho más cercanas al resto de la sociedad.

Los motivos que me llevaron a dedicarme al estudio de la literatura espiritual en el siglo XVII español, ya lo he ido comentando, pues todavía sigue siendo un campo a explorar, pero el punto de partida que me llevó a dedicarme a esta literatura fue la revisión que realicé del legajo inquisitorial, 3436, que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional. En este documento se guardan las cartas que el Santo Oficio recibió por parte de los conventos, colegios y monasterios de toda España, en las que se informaban de los libros prohibidos que albergaban en sus bibliotecas, como dictaminaba el Edicto del 13 de febrero de 1747. Por medio de estas epístolas y los listados bibliográficos que aportaban, pude observar el destacado número de obras de literatura espiritual del siglo XVII español, que se encontraban en estos centros, especialmente en los colegios y los conventos de ciudades principales y universitarias. Esto me llevó a pensar que este campo cultural, que en bastantes estudios lo muestran como extinguido, en lo que se refiere a España, no tanto en los demás países europeos como Francia, no era del todo cierto, por lo que decidí enfocar mi investigación sobre esta literatura, con el fin de indicar la importancia, evolución y repercusión tanto cultural, religiosa y social que tuvo la literatura espiritual en la España del siglo XVII. Además, el hecho de que la documentación consultada sea del siglo XVIII corrobora la importancia que tuvo esta literatura en el siglo XVII, llegando incluso a recordarse todavía en los inicios del Siglo de las Luces, por lo que se afirma el interés y creación que tuvieron las obras espirituales en la España Barroca.

Para ello, analicé cada una de las cartas y listados de este legajo, anotando las obras espirituales o religiosas, con sus respectivos autores y fechas². Después busqué cada uno de los libros y autores, haciendo una división de los mismo en tres partes: los que pertenecían a los tratados espirituales, que eran las obras dedicadas al camino de perfección, describiendo cada uno de los tramos y la experiencia que sentía el alma cuando se producía la unión con Dios; las obras de devoción, que explicaban los ejercicios espirituales que debían de realizar, las virtudes y los referentes religiosos principales, para comenzar el camino de perfección y llevar una vida espiritual; y las hagiografías, que enseñaban los pasos para emprender una vida espiritual a partir del ejemplo de ciertas personas que había vivido una espiritualidad intensa y llena de virtudes. También catalogué el origen de cada autor, si era religiosos o no³ y a qué orden pertenecía, para

² Siempre y cuando las tuvieran apuntadas, pues en bastantes epístolas y listados sólo se limitaron a poner el título y el autor, por lo que tuve que recurrir a los libros bibliográficos y los catálogos de las bibliotecas y archivos, para localizar sus años de publicación o las ediciones que tuvieron.

³ Todos los autores que aparecen en estas cartas analizadas, son todos religiosos regulares y seculares, no hay ningún autor laico, como sí sucedía en el siglo XVI, tal fue el caso de Alejo de Venegas. Este hecho nos muestra que en el siglo XVII, este ámbito cultural estuvo en manos de los sectores religiosos, con escasa o nula participación laica, en lo que respecta a la creación de una obra espiritual.

ver qué órdenes religiosas se mantuvieron dentro del ámbito de la literatura espiritual, o le dieron una mayor importancia como herramienta para transmitir sus enseñanzas y ejercer su labor evangelizadora. Comprobé la lengua en la que estaban escritas, ya que es un elemento fundamental para entender a qué sector quería dirigirse los autores espirituales y cuáles eran sus intenciones. No era lo mismo que un libro espiritual estuviera en latín, pues sólo lo leerían los miembros de la Iglesia y las pocas personas conocedoras de esta lengua, que en español, lengua que sabía el resto de la sociedad. Por lo que los destinatarios de su mensaje se ampliaban a otros entornos, no sólo los eclesiásticos.

Estas obras espirituales que aparecen en estos manuscritos, fueron, como he mencionado, libros prohibidos o que se mandaron expurgar por parte de la Inquisición. Dentro de estas cartas no se especificaba su condena, por lo que mediante los Índices inquisitoriales fui localizando cada uno de ellos y registrando su castigo, para de ese modo saber: la dedicación que dio el Santo Oficio a este ámbito cultural, el control que ejerció sobre él en este momento, si fueron muchas las obras que se prohibieron o expurgaron, y qué aspectos destacaron para que un libro fuera condenado.

Pero no sólo estudié las obras que se encontraban en estos documentos, sino también el lugar y la orden religiosa a la que pertenecía la biblioteca, pues eran factores que influían en la existencia o no de obras de espiritualidad y el número de libros que había de esta literatura en estos conventos, monasterios y colegios. Este dato indicaba la repercusión que tuvo este campo cultural en la sociedad del siglo XVII y la importancia que le dieron, concretamente en el ámbito religioso, pero también en el educativo, por las cartas procedentes de los colegios y de las ciudades universitarias. Con esta información no podemos saber exactamente el valor que le dieron a las obras espirituales fuera de este mundo religioso e intelectual, pero sí por medio de las obras bibliográficas. Gracias a ellas, en donde se registran el número de ediciones de cada uno de los libros, podemos conocer, a partir de las ediciones que tuvo una obra, la aceptación y demanda social de la misma, que le llevaron a tener más de una impresión, a causa del éxito que tuvo. Aun así, tampoco se puede desestimar los libros de pocas ediciones o sólo de una, pues muchos de ellos estuvieron largos años circulando, hasta que se mandaron recoger por el Santo Oficio. Estas obras tuvieron también su éxito, bien porque su contenido era importante para este tiempo o por la fama de su autor, teniendo una considerable repercusión durante varios años.

En relación a los documentos que me llevaron a investigar sobre la literatura espiritual del siglo XVII español, hay que señalar algunos aspectos que son importantes y que influyeron en algunos rasgos de este trabajo. De entrada, son libros que se encontraban condenados por la Inquisición, por lo que se ve una parte de la literatura espiritual del XVII español y las circunstancias que vivieron unas obras concretas. Son muchos los libros de literatura espiritual que no tuvieron problemas con el Santo oficio, pero en este caso se han estudiado los prohibidos. Este hecho, como acabo de explicar, lo que hace es darnos una visión más clara sobre la relación que mantuvo la literatura espiritual con la Inquisición, y si verdaderamente la Suprema fue tan demoledora con esta literatura, como para que los autores espirituales temieran escribir obras de este contenido, cuestión que comentaron algunos investigadores como Hatzfeld o más recientemente Serés, y que veremos no fue así. Hay que tener en cuenta también que estas

cartas procedían de conventos y monasterios masculinos, por el que se desconoce qué repercusión tuvieron las obras espirituales en los centros femeninos, si la hubo, y qué obras predominaron. Lo más probable fuera que las bibliotecas de estos conventos, no serían tan ricas y variadas como las pertenecientes a la rama masculina de las órdenes religiosas, aunque estos datos, en relación con la documentación estudiada, se desconocen.

Vinculado con esta cuestión, las obras que se anotaron y que cito en mi estudio, fueron todas escritas por hombres, ninguno de los libros pertenecía a una mujer. Sólo se hacía referencia a ellas en las obras hagiográficas, porque estaban dedicadas a una religiosa en cuestión, pero su autoría era masculina. Sabemos que fueron muchas las autoras de literatura espiritual de la España del siglo XVII, así como en la América de este tiempo, como la ya mencionada María de Ágreda, Sor Juana Inés de la Cruz, o Hipólita de Rocaberti, todas ellas mujeres destacadas de la literatura espiritual del Barroco, que han sido estudiadas con detalle por algunos investigadores como Isabelle Poutrin, María Laura Giordano o Rosa Loreto López. En este caso no voy a centrarme en las escritoras espirituales del siglo XVII español, sino en los autores masculinos, debido a que este trabajo se basa en estas cartas inquisitoriales del Archivo Histórico, que como ya he dicho, es el punto central por el que ha arrancado toda mi investigación. Por lo tanto, los aspectos relacionados con el ámbito femenino, no se van a tratar en este estudio, salvo pequeños aspectos ligados con la sociedad española de esta época, con la intención de exponer el marco circunstancial del siglo XVII español que llevaron al auge de esta literatura y la influencia que ejerció sobre ella.

En cuanto al desarrollo de la tesis, este estudio va a tratar en los siguientes capítulos, las cuestiones: históricas de esta época, las culturales, literarias, así como investigadoras e inquisitoriales. Mi intención es dar una explicación comprensible y detallada de la literatura espiritual en la España del siglo XVII, mostrando la importancia que mantuvo este campo cultural, su evolución y resonancia en la sociedad y la cultura del Siglo de Oro.

En primer lugar expondré el estado de la cuestión, en donde explico los estudios que se han realizado sobre la literatura espiritual del siglo XVII español, los cuales como he señalado, no fueron tan extensos en comparación con los del siglo XVI, en lo que se refiere al contenido y evolución de este campo cultural, así como, a los autores y sus obras, dando en algunos casos pequeñas reseñas sobre este tema. Esta cuestión, salvo algunos estudios más elaborados, dificultan el obtener una visión amplia y detallada sobre la literatura espiritual de la España del XVII y la evolución o los cambios que se produjeron en ella, con respecto al XVI, por lo que me fueron de gran utilidad las propias obras originales de literatura espiritual, en las que pude apreciar las diferencias o modificaciones que hicieron de las enseñanzas espirituales del siglo anterior y las incorporaciones que se introdujeron.

No sucede lo mismo si analizamos la espiritualidad de la sociedad del siglo XVII español, que ha tenido más estudios, por los movimientos devocionales populares y la aparición de casos de falsos misticismos, que proliferaron en gran medida en este tiempo, debido a la repercusión que produjeron las vidas de los dos célebres Místicos. Estos hechos, sin adentrarse en los aspectos literarios, sí proporcionan una reconocida

información sobre las circunstancias en las que se desarrollaron las obras espirituales de la España del siglo XVII y parte de los motivos por las que tuvieron tanta aceptación. En relación a ello y debido a los casos de supuestas místicas que hubo en el siglo XVII, siendo algunas juzgadas por la Inquisición, fue un tema que se reflejó en la literatura espiritual, pero dentro del género de las hagiografías, que tuvo bastante aceptación, mostrando a estas mujeres como ejemplos de vida espiritual. Por lo tanto, los aspectos de la sociedad de este tiempo también ayudan entender el éxito de algunos libros concretos de la literatura espiritual del Barroco, como fueron las hagiografías.

Para comprender mejor la repercusión y evolución de la literatura espiritual del siglo XVII, es necesario exponer algunos aspectos de esta época, en lo que se refiere al ámbito cultural, religiosos y social, pues ejercieron una gran influencia en esta literatura y fueron también parte de su éxito, así como, ayuda a entender el interés y aceptación que generaron estos temas en la mentalidad de este siglo. Esta explicación, que desarrollo en el capítulo 3, trata de los movimientos culturales-religiosos y las corrientes espirituales que se desarrollaron en el siglo XVI y XVII, pues en ellos se encuentran los motivos de dicha repercusión, tanto por los aspectos que se expresan en los contenidos de estas obras, como las causas por las que el Santo Oficio vigiló estos libros. También considero fundamental explicar la relación o contacto que mantuvo la sociedad de la Edad Moderna española con la vida religiosa y las cuestiones espirituales, pues como he ido mencionando, el mensaje que transmitieron estas obras no sólo iba destinado a los clérigos y religiosas sino también a los laicos, prueba de ello fue el estilo que emplearon los autores espirituales en sus enseñanzas, el lenguaje y los nuevos elementos religiosos que incorporaron, para que fueran más comprensibles a las personas no religiosas, la información que les estaban transmitiendo. Además fue fundamental para la pervivencia de esta literatura, el fervor que se desarrolló en este tiempo, y que ayudó a su éxito, por la considerable demanda que hubo hacia este tipo de libros.

Dentro de este capítulo, y como dato curioso que han señalado algunos investigadores, hago mención de la influencia que pudo recibir la literatura espiritual española de otras creencias religiosas, concretamente la judía y musulmana, debido al contacto que durante siglos han tenido estas culturas, o por las nuevas conversiones, pues las personas que habían aceptado como Fe la religión católica, en su intención de ir adaptándose a su nueva creencia, aportaron rasgos de su anterior religión. Este aspecto ha sido percibido por algunos historiadores, como José Luis Abellán y más recientemente Stefanía Pastore, en lo que se refiere a los judeoconversos, o Miguel Asín Palacios y Luce López Baralt, dedicados al influjo musulmán. En ambos casos suele ser forzada esta supuesta influencia, sobre todo en lo que respecta a la inspiración islámica. Es como si hubiera una intención de mostrar que verdaderamente hubo tan influencia, aunque tampoco se puede negar con rotundidad el desconocimiento de ciertos aspectos de estas doctrinas no católicas dentro del saber cristiano, debido a ese contacto que hubo.

El capítulo 4, se dedica a toda la labor de estudio que he llevado a cabo sobre estas cartas inquisitoriales, analizando su origen, los motivos por el que se escribieron, el contenido de las mismas, su procedencia y las obras de literatura espiritual que aparecen en ellas. Además, explico qué era la literatura espiritual, que objetivo tenía, qué mensaje transmitía y a quién iba dirigida estas enseñanzas, exponiendo el contenido de estas obras y las aportaciones que dieron cada uno de los géneros de la literatura espiritual del siglo

XVII. Este capítulo corresponde a una de las partes fundamentales de la tesis, pues en él se puede ver la importancia que tenía la literatura espiritual en esta época y los motivos por los que causó tanta repercusión, que fue precisamente ese mensaje esperanzador dirigido a todos los fieles, tanto clérigos como laicos de todas las condiciones y estados, en el que se decía que todas las personas podía hacer el camino de perfección que les conduciría a la unión santificadora de su alma con Dios, tras haberla purificado con la oración mental, la meditación, las penitencias y las virtudes, teniendo además muy presente a Cristo en sus vidas. Esta literatura no era más que una forma de inculcar a los fieles el cómo llevar una buena vida cristiana y realizar una vida espiritual, a la que todos estaban llamados, no sólo los religiosos, por lo que nos muestra el carácter universal que los autores espirituales dieron a las enseñanzas divinas y a la vida espiritual, sacando de los círculos privados de la Iglesia el conocimiento de Dios. Esta intención que iniciaron los autores de finales del siglo XVI, como expuso Rafael Pérez García⁴ en sus estudios, se puede ver reforzada en los autores del siglo XVII, como se refleja en dos de las obras espirituales que he seleccionado de estos listados.

Respecto a las dos obras que he escogido, para conocer de manera directa cómo era la literatura espiritual de la España del siglo XVII, qué enseñanzas y mensaje transmitían, los aspectos que continuaron de los autores anteriores y las incorporaciones que hicieron, fue el libro del fraile franciscano Antonio Sobrino, *Vida espiritual y perfección christiana*, publicado en Valencia en 1612, perteneciente al grupo de los tratados espirituales, y la obra devocional del Padre agustino, Hernando de Camargo, *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión*, publicado en Madrid en 1628. Estas obras, que son de principios del siglo XVII, en ellas se puede ver cómo todavía se mantiene parte de la esencia del siglo anterior, pero con los comienzos de las nuevas aportaciones que estarán muy presente en todo este siglo. Estas fueron, por un lado la importancia que en las enseñanzas místicas, sobre todo en los tratados espirituales, se dio a los momentos contemplativos del camino de perfección, en el que se produjo un debate, que estará presente en todo este siglo, basado en si dentro de los momentos contemplativos lo principal o el elemento que llevaba el alma a Dios era el entendimiento o el amor y la voluntad. En este debate teológico intervinieron dos bandos, por un lado los intelectualistas, formados por los dominicos, orden en la que el estudio era una de los aspectos fundamentales de la vida religiosa y espiritual, y los anti-intelectualistas, en donde destacaron los franciscanos, orden religiosa cuya espiritualidad se basaba en el amor que era la que conducía el alma del fiel hasta Dios, todo lo demás, el entendimiento y el conocimiento, no eran necesarios, ya que el amor encaminaba a la persona hacia el bien amado, que era el Señor.

La otra aportación de este tiempo era Cristo, su Pasión y el Sacramento de la Comunión, elementos muy remarcados tanto en los tratados espirituales como en las obras de devoción. Referente a Cristo, los autores espirituales en sus escritos hicieron una minuciosa descripción del dolor y el sufrimiento que padeció Jesús en su Pasión, con el fin de conmover al creyente e incitar su alma a que reflexionara sobre su vida y los

⁴ PÉREZ GARCÍA, R. M. *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón, 2006. Ed. Trea.

motivos por los que Jesucristo murió por el bien de la Humanidad. Debido a ello, los autores fueron muy explícitos a la hora de explicar este tema dentro de sus obras, reforzando la imagen de la cruz, como se verá en el libro de Sobrino, o de las palabras que Cristo pronunció en ella, como fue la obra de Mateo de la Natividad *Cátedra de la cruz. Comentario de las siete últimas palabras de Cristo*, publicado en Valladolid en 1639.

En cuanto al Sacramento de la Comunión, como he ido diciendo, fue una herramienta a la que recurrieron, especialmente, en las obras devocionales, pues el creyente, para poder comulgar, tenía que realizar una preparación previa de su alma, purificándola de todos sus pecados y pasiones, mediante una serie de ejercicios, que eran los mismos que se desarrollaban en el camino de perfección (oración mental, meditación, penitencia, el desarrollo de las virtudes y tener la imagen de Cristo muy presente). Por lo tanto, mediante este Sacramento, los fieles podían comenzar la primera parte de este camino, el que correspondía la grado purgativo, que era de carácter ascético y al que todos estaban llamados y podía ejercer sin problemas. Es decir, este Sacramento fue utilizado como un medio para atraer sobre todo a los fieles laicos, debido a su accesibilidad y cercanía, lo que nos indica el carácter evangelizador y apostólico de los autores espirituales de la España Barroca, cuya intención era acercar a todos los creyentes a la vida de perfección, así como a las enseñanzas divinas.

Además de analizar estas obras, en las que incluso busco los rasgos que heredaron de las enseñanzas de los autores del siglo XVI, como Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fray Luis de León o Francisco de Osuna, explico la vida de ambos autores, sus obras, el entorno en que vivieron, sus relaciones y su contacto con el Santo Oficio. A través de estas vidas se puede observar cómo los autores espirituales del siglo XVII español no fueron ajenos a su época sino que estuvieron vinculados con los grupos y personajes más destacados de este tiempo. Fueron también personas de gran celebridad con bastantes seguidores y amigos influyentes, teniendo además el reconocimiento social por sus labores eclesiásticas, caritativas y por sus predicaciones, llegando a tener una reconocida fama sus enseñanzas y palabras no escritas. Debido a ello, no es de extrañar que sus obras causaran una gran repercusión en su momento, ejerciendo una considerable influencia en sus lectores y oyentes, llevando incluso a la Inquisición a vigilar sus escritos por la admiración que provocaban.

El capítulo 5, se centra en la censura inquisitorial, con la intención de ver si verdaderamente ejerció tanta influencia o fue tan represiva con este campo cultural, como para impedir su continuidad o que se mermara el número de escritos dedicados a la vida espiritual en el siglo XVII español. En este capítulo, además de exponer las circunstancias en las que se encontraba la censura del Santo Oficio en esta época, he ido revisando cada una de las obras espirituales de estas epístolas y sus respectivas condenas, pues como anteriormente dije, en estas cartas no se citaba qué tipo de castigo se les había aplicado, sólo que constaban como libros prohibidos. Como pude comprobar, no todas las obras fueron prohibidas sino que hubo muchas que se mandaron expurgar, siendo en algunos casos por cuestiones nimias y más enfocadas a prevenir malas interpretaciones, que por el propio contenido en sí del libro. Este hecho nos indica que la Inquisición, en el siglo XVII, tuvo un tono menos severo con los escritos de carácter espiritual o religioso, si lo comparamos con el siglo anterior, pues aunque continuó vigilando estos textos, sobre

todo para prevenir nuevos focos heterodoxos en España (como sucedió con los alumbrados de Sevilla), fue, en cierto modo, más flexible al permitir que volvieran a circular las obras que habían sido revisadas por los propios calificadores de la Suprema. También se añade los problemas que tuvo el Santo Oficio a la hora de realizar su labor, debido a la gran cantidad de revisiones que tuvo que hacer en este tiempo, por las denuncias que se hicieron de ciertas obras, lo que le llevó a solicitar la ayuda de conventos y universidades para que también analizaran estos libros, dándoles para ello licencias que les permitían leer obras prohibidas. Sobre las licencias que la Inquisición otorgaba a ciertos clérigos o conventos, también se tratará en esta trabajo, pues son bastantes las cartas cuyos priores o bibliotecarios las pedían, pues en este Edicto se habían revocado, debido al abuso que se había hecho años atrás sobre ellas.

Hay que decir que la situación, en lo que respecta a la censura inquisitorial, había cambiado bastante. De entra ya no era lo mismo prohibir por completo una obra que permitir de nuevo su lectura con ciertas correcciones o modificaciones, algo que hubiera sido impensable un siglo antes. También, el Santo Oficio, durante el siglo XVII, tuvo serios conflictos y desordenes internos, llegando incluso a poner en duda su prestigio y labor, como sucedió con la elaboración del Índice de 1632, o la fuerte influencia que ejerció la orden jesuita en la censura de las obras, llegando incluso a incluir en los catálogos todos aquellos libros que fueran contrarios a ella, por lo que se puede decir que la censura inquisitorial estuvo monopolizada por esta orden. Por todo ello, algunos investigadores, como José Pardo Tomás o Manuel Peña Díaz⁵, han señalado que el Santo Oficio en la España del XVII, ya no tenía la fuerza de antaño, a pesar de los intentos de remontar su poder, dentro del ámbito de la censura, como se hizo a comienzos del siglo XVIII.

Debido a ello, la literatura espiritual, aunque fue un campo cultural que nunca se vetó (si se compara con la traducción de la Biblia en lengua romance, que siempre estuvo prohibido hasta bien entrado el siglo XVIII), la Inquisición mantuvo sobre ella un constante control, debido al acercamiento que daba a todos los fieles de los conocimientos elevados de la Iglesia. Pero en este tiempo su amenaza no era tan grande, ni los autores sintieron temor por exponer sus enseñanzas espirituales, sino todo lo contrario. Como se verá, fueron muchas las obras que se escribieron y publicaron (llegando a tener bastantes de ellas varias ediciones), sus autores, como ya he referido, tuvieron una reconocida fama, y no todas las obras se prohibieron, pues fue más alto el número de expurgaciones que prohibiciones, así como, la gran mayoría tardaron en ser denunciadas o condenadas, siendo en muchos casos prohibidas ya a finales del siglo XVII o inicios del XVIII. Además, continuaron utilizando la lengua romance para transmitir su mensaje, la cual, aunque siguió siendo vista con recelo por los sectores más radicales de la Iglesia, ya no fue una de las prioridades del Santo Oficio, como se podrá ver en la respuesta que escribió el Consejo de la Inquisición al Tribunal de Sevilla el 23 de septiembre de 1625. En este tiempo, la ciudad hispalense vivió estaba viviendo unos momentos críticos debido a los focos alumbrados, por lo que el tribunal sevillano echó la culpa a las obras en lengua

⁵ PARDO TOMÁS, J. *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1991. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas; PEÑA DÍAZ, M. “Leer con cautela: estrategias y nuevos modos de censurar en el siglo XVII” en RODRÍGUEZ CANCHO, M. *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Mérida, 2002. Ed. Editora Regional de Extremadura

romance de todo lo que estaba sucediendo, llegando incluso a solicitando a la Suprema que pusiera medidas al respecto. El Consejo de la Inquisición hizo caso omiso a esta cuestión diciéndoles que se preocuparan de solucionar el problema de los alumbrados que se había originado en la ciudad⁶. Por lo tanto, la literatura espiritual siguió publicándose sin complicaciones, continuó inculcando sus enseñanzas sobre el camino de perfección y la vida espiritual, y se reafirmó aún más en su misión.

Para conocer la censura del siglo XVII español por medio de las condenas que se aplicaron a las obras que aparecen en estas cartas, he acudido a la documentación antigua, sobre todo a los Índices de Libros Prohibidos, desde 1632 hasta 1747. Referente a este último año, aunque pertenece ya a los controles inquisitoriales del siglo XVIII, es necesario mencionarlo, ya que corresponde al año de proclamación del Edicto citado en las cartas, el del 13 de febrero de 1747, bajo el Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, y por ende, es la fecha de las cartas que he analizado. Además, este catálogo, junto con el Edicto y estas epístolas, nos informa también sobre la situación que vivieron las obras de literatura espiritual en los comienzos del Siglo de la Luces, el interés que siguió manteniendo el Santo Oficio sobre las obras de este estilo y los motivos por los que todavía había que seguir ejerciendo una vigilancia sobre ellas. Es de señalar como una de las fuentes que mayores datos ha proporcionado, sobre la censura de las obras espirituales registradas en estas cartas, el manuscrito⁷ que era un suplemento del Índice de 1640 o más bien la preparación del Índice siguiente a éste, el que finalmente fue el catálogo de 1707, así como este mismo índice. En ellos estaban prácticamente la mayoría de los libros de estos listados bibliográficos, lo que nos indica la tardía denuncia y condena de estas obras, la cual se corrobora con el número de ediciones de las mismas, reflejando de nuevo la considerada libertad que tuvo este campo cultural y su propagación por todo el territorio, transmitiendo sus enseñanzas.

Concluyendo la investigación, apporto también un apéndice documental con varias de las cartas que se encuentran en este legajo y que hasta el momento no se ha hecho referencia de ellas en ningún otro estudio. Sobre las epístolas transcritas, he seleccionado las que mayor información me han proporcionado, por tener ricas bibliotecas, de variados temas y destacadas colecciones de obras espirituales, pero también las más llamativas, y las que procedían de conventos o colegios importantes, como la carta del Convento de San Esteban de Salamanca. También cito algunas epístolas en cuyas bibliotecas habían escasos libros prohibidos, para ver el contraste entre los conventos pertenecientes a lugares principales y universitarios, de los que se encontraban emplazados en villas o pequeñas ciudades, mostrando, ya dentro del ámbito bibliotecario, cómo podía influir el entorno en los fondos de una biblioteca, pues en estos sitios, las labores de formación o la dedicación al estudio y la cultura no era una de sus tareas principales de esa congregación.

Menciono además algunos de los documentos que he utilizado para hacer mi investigación, especialmente los edictos, como el ya comentado de 1747, pues es el origen del trabajo de revisión que se realizó en estos conventos, monasterios y colegios, los cuales aportaron estos interesantes listados bibliográficos, y dio a la publicación del

⁶ A.H.N Inq. Leg. 2962; A.H.N Inq. Lib. 690, fol. 164 v-r.

⁷ A.H.N. Inq. Leg. 4521, caja 2, exp. 22.

Índice de Libros Prohibidos de ese año, así como, ha sido uno de los documentos que han dado pie a esta investigación. El otro edicto era el que publicó el Inquisidor General Andrés Pacheco en 1623 haciendo referencia a la corriente espiritual de los alumbrados.

La importancia del documento de Pacheco, corresponde a la situación que se vivía en la España del siglo XVII referente a los focos heterodoxos que se originaron en el país, concretamente en Sevilla, y que repercutieron a su vez en la literatura espiritual o hicieron referencia a ella. En este caso, y como he expuesto, por un lado se hizo mención a estos escritos en relación a la cuestión del empleo de la lengua romance sobre los contenidos de carácter espiritual o doctrinal y la oposición de su uso por parte de algunos sectores de la Iglesia, como el propio Tribunal inquisitorial de Sevilla, quien consideraba a las obras espirituales las causantes de estos focos heterodoxos. Por otro, más vinculado a la censura de las obras devocionales dedicadas al Sacramento de la Comunión, por el abuso, como se indica en el Edicto de Pacheco, que hacían los alumbrados de la Comunión, comulgando varias veces al día o tomando varias sagradas formas a la vez. Este hecho llevó a mirar con recelo las obras que trataba sobre este Sacramento, llegando, si no a prohibir, como le sucedió a la obra de Antonio Velázquez Pinto *Tesoro de los cristianos que para cada día les dejó Cristo en el verdadero maná sacramentado* (que tuvo varias ediciones desde 1663 hasta 1669), sí a expurgar, como fue el caso del libro de Hernando de Camargo, con el objetivo de frenar el exceso que se estaba haciendo de este Sacramento y poner fin al resurgimiento de posibles focos alumbrados.

En definitiva, con esta investigación lo que se pretende es exponer de manera concreta y detallada la pervivencia de uno de los campos culturales que ha sido clave de la historia de España, la literatura espiritual, pero en el siglo XVII, periodo de tiempo que ha sido menos estudiado que el XVI, por considerar que esta literatura había entrado en decadencia en este siglo. Como se podrá ver a lo largo de este estudio, las obras espirituales tuvieron un gran éxito en esta época, con una considerable creación, producción y vigilancia por parte del Santo Oficio, debido a la demanda e interés que tuvo la sociedad Barroca por conocer las enseñanzas divinas y la vida espiritual. A esta repercusión se añade unos autores, que aunque en la actualidad la mayoría de ellos son desconocidos, tuvieron una gran fama en la España del XVII y fueron quienes continuaron el legado de sus predecesores, los espirituales del siglo XVI, transmitiendo y enseñando la perfecta vida cristiana y la unión de todos los fieles con Dios, a la sociedad de este momento. Para ello emplearon un estilo sencillo e incorporaron nuevos temas religiosos al discurso espiritual, sacando por completo el saber divino de los círculos privados de la Iglesia y acercarlo aún más a toda la sociedad, ya no sólo a los clérigos sino también a los laicos.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La literatura en la España del siglo XVII fue uno de los campos culturales que más floreció y que mayor reconocimiento ha tenido en la historia universal. El motivo de ello fue debido a los grandes autores y obras que este tiempo aportó, llegando a calificarle, desde el propio siglo XVII, como el “Siglo de Oro”⁸. Pero dentro de este ámbito, la literatura espiritual ha sido menos estudiada, con respecto al resto de campos literarios, e incluso si se compara con la literatura espiritual del siglo anterior, a pesar de la repercusión que seguían teniendo estas obras en el siglo XVII. Las causas que explican el desinterés de los investigadores, por estudiar la literatura espiritual del XVII español, se debe a dos factores. Por un lado, la gran dedicación y propaganda que se ha dado a la literatura espiritual del siglo XVI, con sus dos mayores representantes, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, eclipsando a los autores y obras del XVII. Este aspecto lo han señalado algunos investigadores, como Julio Caro Baroja en su libro, *Las formas complejas de la vida religiosa*. En él indicó que si se preguntaba a cualquier persona, con una cierta formación, tanto de España como fuera de sus fronteras, qué aportó el siglo XVI español a la espiritualidad, respondería sin problemas que los destacados escritores místicos y ascéticos. Esta persona llegaría además a mencionar algunos de ellos, especialmente los más relevantes, como Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz⁹. No pasaba lo mismo con el siglo XVII, a pesar de su literatura inmensa, ya que sus autores eran desconocidos o poco renombrados. El historiador decía que era porque:

“Los eruditos modernos en cuestiones de “Espiritualidad” coinciden con otros [...] en centrar su atención en el siglo XVI y desviarla del XVII. En líneas generales podemos decir que sabemos (o podemos saber) mucho más del primero que del segundo. Porque sobre el segundo ha caído el estigma de la decadencia. El caso es que de los libros místicos del XVII sabemos menos, como también sabemos menos de otros muchos que se despreciaron en bloque, como biografías y autobiografías de frailes, monjas, clérigos y seglares que se distinguieron por su piedad en ámbitos limitados, pero que, sin duda, ejercieron una gran sugestión sobre sus convecinos y aún pudo llegar su fama lejos del pueblo en que vivieron”¹⁰.

Esta cuestión también la comentó Asunción Rallo en su estudio sobre *La prosa didáctica en el siglo XVII*. En él expuso que la continuación y repercusión de las enseñanzas de los grandes autores del XVII, permanecían todavía en la sombra¹¹.

Por otro lado, se encontraba el erróneo concepto de considerar que este campo cultural había entrado en decadencia en el siglo XVII español. Algunos investigadores dijeron que eran muy pocos los seguidores de estas obras en la España de esta época, sólo los miembros de la orden del autor, como refirió Ludwig Pfandl. Este historiador expuso que la literatura espiritual de este tiempo, concretamente la mística, era una sobra de lo

⁸ Esta expresión la dio el célebre poeta y dramaturgo español, Lope de Vega, en su poema póstumo, que se encuentra en la obra, *La vega del parnaso*, publicada en Madrid en 1637.

⁹ CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1978, Ed. AKAL, pp. 32-33.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 44-45.

¹¹ RALLO GRUSS, A. *La prosa didáctica en el siglo XVII*. Madrid, 1988. Ed. Taurus, p. 150.

que fue, y que en realidad eran las ediciones de las obras de los maestros del XVI las que circularon¹². Otros señalaron que los motivos de esta decadencia se debieron a los controles inquisitoriales, las consecuencias de la Contrarreforma y la expansión de las corrientes heterodoxas. Dichos hechos llevaron a que los autores tuvieran un cierto temor a escribir obras de contenido doctrinal en lengua romance, ante las represalias del Santo Oficio. Así lo indicó Helmut Hatzfeld, quien, centrándose en las obras místicas, expuso:

“[...] este concilio fomenta la espiritualidad católica en el sentido de los ascéticos y místicos españoles, hasta el extremo de “españolizar” la Iglesia postridentina; pero al mismo tiempo, levanta también barreras contra los peligros de una piedad subjetiva contraria al espíritu de la Iglesia. Esta última actitud contribuye naturalmente a desalentar a los escritores místicos en su producción literaria, al menos en lengua vernácula, de suerte que el misticismo clásico español no continúa ya en el siglo XVII”¹³.

Además de estos comentarios, otros historiadores han expuesto que las obras que se hicieron en esta época eran carentes de originalidad, especialmente en lo que se refiere a los aspectos místicos, y en muchos casos eran copias o recopilaciones del siglo XVI. De este parecer fue Josefa Torrents que indicó: “Las obras que durante este periodo se escribieron son más bien tratados de Teología mística doctrinal que creaciones de misticismo puro”¹⁴. Más detallada, y perteneciente a los estudios recientes, fue la explicación que dio Guillermo Serés, que dijo:

“Durante el siglo XVII la teología decaerá progresivamente a causa del enfrentamiento entre escuelas. [...] agotada la potencia creativa que proporcionaban las experiencias místicas personales, los tratadistas se limitan al análisis y sistematización de la doctrina acumulada en el periodo anterior, a la que se somete a un fuerte procedo de teologización”¹⁵. Además, “La muerte de San Juan de la Cruz marca el final del período creativo de la espiritualidad española, que a partir de entonces se diluye en una actividad recopiladora [...] perdiéndose el interés por la creación de nuevas obras en el campo específico de la asceticomística. Nuevas ediciones de las del período anterior vienen a suplir la carencia de espíritu creador de la época presente”¹⁶.

Mucho más crítico fue Maravall, quien llegó a decir sobre las obras espirituales de la España del siglo XVII que eran más bien manifestaciones mágicas, llenas de supersticiones, que obras espirituales. Comentó también que la mística en nuestro país tuvo una corta vida, sin quedar apenas rastro de ella en el siglo XVII. En cambio señala que esta época fue donde floreció una prestigiosa mística en Francia y Alemania¹⁷. Sobre esta última cuestión que menciona Maravall, hay que decir que son bastantes los investigadores que en sus estudios señalan (además de la decadencia de la espiritualidad

¹² PFANDL, L. *Historia de la literatura nacional española en la Edad Moderna*. Barcelona, 1933. Ed. Sucesores de Juan Gil, p. 579.

¹³ HATZFELD, H. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid, 1968. Editorial Gredos, p. 24.

¹⁴ TORRENTS MASAGUER, J. *Breve estudio de la mística española*. Barcelona, 1936. Ed. Clarasó, p. 105.

¹⁵ SERÉS, G. *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*. Madrid, 2003. Ediciones del Laberinto, pp. 50-51.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 203-205.

¹⁷ MARAVALL, J.A. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, 1975. Ed. ARIEL, pp. 43-49.

española), el relevo tomado por la espiritualidad extranjera, especialmente la francesa, con las enseñanzas de San Francisco de Sales (muy influenciadas por la doctrina teresiana). Uno de los investigadores que se ciñó a la literatura espiritual extranjera, al tratar de las obras espirituales del siglo XVII, fue Pierre Groult en su libro, *Literatura espiritual española*. Groult, en su estudio sobre este campo cultural, aunque se dedica a España, al tratar el siglo XVII directamente no hace alusión a nuestro país, centrándose en la espiritualidad francesa y portuguesa, destacando en esta última al autor espiritual luso Antonio das Chagas¹⁸. Con sus explicaciones da la sensación, que en la España del siglo XVII no hubo literatura espiritual. Perteneciente a los estudios más recientes, es el caso de Javier Sesé con su libro, *Historia de la espiritualidad*. Sesé, hizo un detallado estudio sobre la historia de la espiritualidad, dando una mayor atención a la literatura espiritual española y sus personajes más claves, que fueron los que marcaron las enseñanzas que se transmitían en estas obras. Pero cuando trató el siglo XVII, el investigador tampoco valoró la literatura espiritual de la España de esta época, refiriendo solamente como únicos autores espirituales a Sor María de Ágreda y Juan de Palafox, a los que les consideraba los únicos representantes de este campo cultural en el Barroco español. En cambio dio una mayor dedicación a la espiritualidad francesa, mostrándola como la que prosperó en este tiempo, dando un mayor miramiento a la figura del mencionado santo francés¹⁹.

En concreto, no son muchos los estudios dedicados a la literatura espiritual en la España del siglo XVII, siendo en algunos casos meras reseñas, tras un concienzudo estudio del XVI. En ellos, sólo se citan a tres autores, considerados como los únicos continuadores de la espiritualidad y la mística del siglo anterior, Juan Eusebio Nieremberg, María de Ágreda y Miguel de Molinos. Aunque algunos historiadores, además de los que acabo de mencionar, también hicieron referencia a otro autor, como fue Juan de Palafox, en el estudio de Sesé, y fray Hortensio Félix Paravicino, que es citado por Asunción Rallo²⁰. Éste último autor, no es uno de los más renombrados, pues en realidad era más un orador y poeta, que de espiritualidad. Además de los autores citados, son destacados los estudios referentes a la célebre autora Sor Juana Inés de la Cruz, cuya vida y obras constan más en, los estudios literarios, relacionados con historia de América, o los dedicados a historia de género. Salvo estas excepciones, la mayoría de los autores espirituales de la España del siglo XVII, siguen siendo unos grandes desconocidos en la actualidad. A pesar de ello, algunos historiadores sí han tomado interés por la literatura espiritual española de este tiempo, y han reivindicado hacer más estudios e investigaciones sobre ella, como Isaías Rodríguez, Melquiades Andrés o más recientemente Armando Pego. Este último investigador, en su artículo “Algunas claves históricas y literarias en la edición de textos espirituales de los Siglos de Oro”, explicó la necesidad de continuar estudiando e investigando sobre este campo cultural, sobre todo en el siglo XVII. Reconoció que es una árdua tarea, pues la mayoría de los autores espirituales de esta época son desconocidos, y las fuentes disponibles en muchos casos aportan bibliografías primarias de difícil acceso. Comentó que algunos investigadores han considerado que sólo merecía la pena ocho o diez obras del siglo XVII, pero por su

¹⁸ GROULT, P. *Literatura espiritual española*. Edad Media y Renacimiento. Madrid, 1980. Ed. Fundación Universitaria Española, pp.140-147.

¹⁹ SESÉ, J. *Historia de la espiritualidad*. Pamplona, 2005. Ed. EUNSA, pp. 230-233, 241.

²⁰ RALLO, A., op., cit., pp. 28-30.

carácter crítico y erudito, no por sus valores intrínsecos²¹. Añadió también que: “Las obras espirituales españolas en su conjunto permanecen aún a la espera de una morada intelectual, cultural y literaria, tan amplia como merecen, cuyos perfiles empiezan ya a destacarse con cierta nitidez”²².

Hay que decir que fue precisamente en el XVII cuando verdaderamente se afianzó y extendió esta literatura y sus doctrinas. El motivo de ello fue gracias al legado que dejaron los autores del siglo XVI²³ y el trabajo que hicieron los autores del XVII, quienes, haciendo frente a todos los obstáculos, sacaron estas enseñanzas de los círculos religiosos, así como, las dieron a conocer al pueblo. Como expuso Emilio Orozco:

“La producción de libros de espiritualidad siguió siendo extraordinaria; ello hace suponer lo que fue la demanda y asimismo la influencia. Pensemos que incluso las obras de San Juan de la Cruz no se imprimieron hasta muy entrado el siglo XVII, y por otra parte, en cuanto a desarrollarse y vivirse su doctrina, [...] las obras de discípulos destacados como María de la Cruz y Cecilia del Nacimiento no se escriben hasta este mismo siglo XVII [...]. Precisamente ya en el siglo XVII es cuando más se difunde nuestra literatura mística y su doctrina dentro y aún fuera de España. [...] todo ello se difunde y se divulga [...] lo que en vida de los grandes místicos había estado reducido a sus propios círculos y grupos de religiosos y religiosas y de iniciados del mundo secular”²⁴

Orozco en sus estudios, aunque se dedicó más al ámbito artístico, reivindicó las obras espirituales españolas del siglo XVII. Además fue muy crítico con los comentarios de Maravall. En sus trabajos reconoció el valor de estos libros, sobre todo por la destacada influencia que ejercieron en el arte Barroco español, especialmente en la imaginaria.

De la misma manera actuó la ya citada Asunción Rallo. En su libro, aunque no se dedicó exclusivamente al campo espiritual, hizo referencia de él en relación con la literatura de este siglo, debido a la gran importancia que tuvieron estas obras en esta época. Rallo se dedicó a señalar los aspectos lingüísticos, el estilo, la forma de transmitir su mensaje los autores espirituales, cómo se adaptaron a los estilos barrocos y la continuidad de la misión emprendida por los reconocidos maestros del XVI, especialmente de la doctrina carmelita e ignaciana, por sus discípulos y seguidores:

“La literatura religiosa alcanza, en extensión, una notabilísima importancia: a la par que San Juan y Santa Teresa son canonizados la doctrina mística carmelitana penetra en la sociedad, ya en adaptaciones al modo barroco de las obras de estos autores (como la emblemática de fray Juan de Rojas y Ansa *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete moradas de Santa Teresa* 1679), ya en seguidores de discípulos destacados como María de la Cruz y Cecilia del Nacimiento”²⁵.

²¹ PEGO PUIGBÓ, A. “Algunas claves históricas y literarias en la edición de textos espirituales de los Siglos de Oro”, en SÁEZ SÁNCHEZ, C. *Conservación, reproducción y edición. Modelos y perspectivas de futuro*. Alcalá de Henares, 2004. Ed. Letras de Alcalá 1, p. 140.

²² *Ibíd.*, p. 152.

²³ Las obras de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz fueron impresas en el siglo XVII, hasta ese momento estuvieron circulando en manuscrito.

²⁴ OROZCO DÍAZ, E. *Estudio sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco II*. Granada, 1994. Ed. Universidad de Granada, pp.383-385.

²⁵ RALLO, A., op., cit., p. 28.

Como he mencionado, no son muchos los estudios dedicados a la literatura espiritual del siglo XVII español, pero los investigadores que han aportado una mayor información sobre este campo cultural en esta época fueron: Pedro Sainz Rodríguez, Isaías Rodríguez, Melquiades Andrés, Eulogio Pacho y José María Quintana.

Pedro Sainz Rodríguez fue uno de los historiadores que comenzó a comprometerse con los estudios dedicados a la mística y espiritualidad española. Como sabemos, los inicios de este campo de investigación no fueron sencillos y había muchas lagunas, las cuales se fueron solventando con el tiempo. Dentro de su intención por recuperar los autores, las obras y el mensaje de la literatura espiritual, desde la Edad Media hasta la Edad Moderna española, le llevó a realizar una *Antología de la literatura espiritual española*, dividida en cuatro volúmenes, siendo el cuarto el que dedicó al siglo XVII. En realidad este libro era más bien un catálogo de autores, con sus principales obras, aunque más elaborado que el listado que aparece en la obra de Menéndez Pelayo, *La mística española*²⁶. El libro de Sainz, además de dar algunas explicaciones de la vida del autor, toma fragmentos de las destacadas obras, y expone las esenciales ideas de sus enseñanzas, aunque sin incidir en gran medida en los aspectos doctrinales. Es un estudio a destacar, pues ayuda a iniciarse en las investigaciones sobre las obras espirituales del siglo XVII, por la información que aporta sobre los autores y algunos de sus libros. Este aspecto ya lo señaló el investigador Armando Pego, quien consideró el trabajo de Sainz como el que abrió el camino para continuar estudiando este campo cultural²⁷. Es de remarcar el comentario que el historiador Pedro Sainz hizo sobre la literatura espiritual de la España del XVII. Reconoció el gran valor y grado que alcanzó este campo cultural en esta época, las enseñanzas que reforzaron los autores espirituales y las nuevas ideas que transmitieron:

“Si el siglo XVI es tan rico en literatura asceticomística, también lo es el siglo XVII. Prosigue, asimismo, en este siglo la vida espiritual intensa, abordando los problemas con gran profundidad teológica y psicológica y realzando la importancia de la oración mental. Se promueve más que en siglo XVI la comunión frecuente y la esclavitud mariana. Es muy típico del siglo XVII el hacer progresar la formulación sistemática de la ciencia espiritual”²⁸.

El estudio de Isaías Rodríguez en su obra, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, es un trabajo mucho más completo y que aporta una considerable información de los autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII. El historiador expuso la vida de los autores, incorporando un destacado listado bibliográfico de los mismos, y explicando las enseñanzas espirituales que transmitieron en sus obras. Referente a los datos bibliográficos que registra en su trabajo, son muy interesantes, sobre todo los que indican la vida del autor en cuestión. Estos datos incluso informan de obras antiguas donde se recogía la vida de ese autor espiritual, llegando de esa manera a la fuente primaria que se dedicaba o mencionaba a esa persona. He de reconocer que este libro, es uno de los que más me ha ayudado a la hora de localizar e investigar, tanto la vida como

²⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M. *La mística española*. Madrid 1956. Ed Afrodísio Aguado, pp. 403-415.

²⁷ PEGO PUIGBÓ, A. (2004), op., cit., 152.

²⁸ SAINZ RODRÍGUEZ, P. *Antología de la literatura espiritual española*. Madrid, 1985, volumen 4. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española, p. 5.

las obras, de los autores espirituales del siglo XVII español, pues como ya he referido, la mayor parte siguen siendo unos grandes desconocidos en los estudios recientes.

Rodríguez, en su estudio, se centra sobre todo en buscar el legado de la doctrina teresiana en los libros espirituales de ambos siglos, de ahí que se ciña a las obras en donde las enseñanzas de la Mística Doctora son más palpables o se intuyen. No era un estudio general de la doctrina de los libros y autores de esta época, pero sí hizo una gran contribución a las investigaciones sobre este tema, ya que profundizaba más en el mensaje de la espiritualidad del XVII. Por otro lado, reflejaba la continuidad del proyecto de transmitir la perfecta vida espiritual a todos los fieles, iniciada por los santos y maestros del XVI, por medio de sus discípulos y seguidores. Se percibe también, con este trabajo, cómo los autores espirituales del XVII español, con su formación, trabajo y aportaciones, mantuvieron viva esta misión evangelizadora y apostólica, llegando incluso hasta el siglo XVIII, época de grandes cambios culturales y de pensamiento. La importancia de la investigación de Isaías Rodríguez es que corrobora la pervivencia de este campo cultural en España, ya no sólo en el siglo XVII, sino incluso en el XVIII, desmontando las teorías de la decadencia. El historiador reconoció que aún quedaba mucho por hacer, dentro de los estudios sobre la literatura espiritual española, y en especial, sobre el influjo de Santa Teresa en las obras de este tiempo. Debido a ello, reclamaba que se continuaran las investigaciones sobre este tema. Algunos de los comentarios que hizo el investigador al respecto fueron los siguientes:

“Queda pues, mucho que hacer en este campo del influjo de Santa Teresa en la espiritualidad posterior y en concreto en España²⁹. [...] El tema es importante dentro del estudio de la historia de la espiritualidad española y, como consecuencia, dentro también de la historia de la espiritualidad cristiana en general”³⁰.

El otro reconocido historiador de la literatura espiritual del siglo XVII español, fue Melquiades Andrés con dos de sus libros, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América* y *Los místicos de la edad de oro en España y América*. Referente a la primera obra, Melquiades Andrés no hizo un estudio concreto del XVII, sino que formaba parte de un análisis general de la mística española y americana de los siglos XVI y XVII. Pero a diferencia de otros trabajos, la explicación que dio de la literatura espiritualidad del XVII no fue una mera reseña, sino un estudio más concienzudo. Melquiades, como religioso, se centró más en los aspectos teológicos, por lo que, aunque expuso algunas cuestiones de la época y la sociedad, debido a la influencia que ejercieron en la espiritualidad de este tiempo, se dedicó más a la doctrina mística, su origen, evolución, mensaje... En lo que respecta al siglo XVII, hizo una división de los autores de este tiempo por escuelas, es decir, la división tradicional que hasta tiempos recientes se ha realizado. No profundizó en el mensaje espiritual, o en este caso místico, de cada autor, sino que, expuso una visión general de la mística del siglo XVII, las aportaciones que hizo, la herencia que mantuvo del siglo anterior, la evolución y los debates que se generaron en torno al tema de la contemplación pasiva y activa, y si era labor del entendimiento o la voluntad. Estos datos ayudan a comprender mejor las circunstancias

²⁹ RODRÍGUEZ, I. *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española. Presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, 1972. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, p. 7.

³⁰ *Ibidem*, p. 10.

por las que pasó la literatura espiritual española de esta época, cómo se mantuvo, qué innovaciones incorporó y qué repercusión causó en su momento. Estas cuestiones indicaban también, que continuaba siendo un campo muy vivo y que seguía suscitando debates, inquietudes e interés social.

Mucho más completo y preciso fue su segundo trabajo referente a este tema. Como el historiador expuso al principio de la obra, era la continuación del libro anterior, esta vez enfocado a describir cada uno de los autores y sus obras más significativas. Era una antología semejante a la de Pedro Sainz Rodríguez, pero mucho más elaborada. Aquí también daba algunos datos sobre la vida del autor, bibliografía referente a él y analizaba la obra escogida, tratando unos puntos concretos: la espiritualidad del autor, la unión con Dios, el amor con la divinidad y la perfección cristiana, excluyendo los fenómenos extraordinarios. Aunque también explica a los autores de finales del siglo XV y todo el XVI, son considerados los autores del siglo XVII, los cuales se dividen en varios puntos, dedicando al final del libro un capítulo destinado a ellos. Comentaba Melquiades Andrés sobre la literatura espiritual, especialmente la mística en el siglo XVII, que pervivió sin complejos durante este tiempo, con la intención de acercar la unión con Dios a un público crecido y creciente. Decía que este campo no se encontraba en decadencia, como habían dicho algunos investigadores, quienes sólo reconocían como autores místicos a los ya citados Nieremberg, la Madre Ágreda y Molinos. Como expuso Andrés, el siglo XVII contaba con una pléyade de importantes autores y obras, y añadió también:

“El siglo XVII hereda la riqueza de maestros fuera de serie en vivencia de Dios y en modos de expresarla, a la vez doctores en mística y autoridades de la lengua. Los discípulos analizan y repiten muchas cosas de los maestros, pero con frecuencia hacen ambas cosas con personalidad desbordante y avanzan. Como auténticos maestros, no se contentan con repetir”³¹.

Por lo tanto, este estudio nos introduce aún más en la literatura espiritual del siglo XVII español y en su mensaje doctrinal. En él se puede apreciar la herencia de los autores del XVI, pero más evolucionada y con nuevas incorporaciones, que eran fundamentales para adaptarla a los nuevos tiempos y corrientes. Otra vez se refleja la defensa por parte de estos investigadores, por indicar la pervivencia y éxito de las obras espirituales de la España Barroca.

El libro de Eulogio Pacho, *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, tenía un carácter más histórico que teológico, pero la información que aportaba era muy útil para los estudios de literatura espiritual. Al igual que en la obra de Melquiades Andrés, no se dedicó en exclusividad a una época concreta, sino que abarcó desde la segunda mitad del siglo XV hasta el XVII, época en la que profundizó consideradamente. Dentro del siglo XVII, explicó con detalle: la evolución de la espiritualidad en este tiempo, las aportaciones que dieron los autores, los debates que se originaron, cómo influyó en ella la mentalidad barroca, la continuidad de las enseñanzas de los autores anteriores, sobre todo la doctrina carmelita. Citó además algunos autores espirituales representativo como, Melchor Rodríguez de Torres, Juan Falconi, Lorenzo Martín Jordán o Juan de Palafox. Un aspecto a destacar de este estudio

³¹ ANDRÉS, M. *Los místicos de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1996. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, p. 206.

es que Pacho expuso la necesidad de hacer una clasificación más específica de los autores y obras del siglo XVII, pero no sólo de las obras de contenido doctrinal, sino también de estilo práctico y pedagógico. Es decir, las que preparaban o indicaban a los fieles como llevar una buena vida cristiana y realizar el camino de perfección. Dicho planteamiento también lo comentó Armando Pego en su artículo “Un ejemplo de constitución genérica en la literatura espiritual: el «Paso» del Ecce Homo”. Como mencionaré en esta investigación, no son muchos los estudios en los que se haya hecho una división o han dado un mayor enfoque a la literatura espiritual, incorporando otros géneros pertenecientes a este campo, cuyo contenido también era espiritual o se basaba en el camino de perfección, como fueron las obras devocionales o las hagiográficas. En relación a este tema, Pacho es el único investigador que dedicó un apartado de su obra a hablar de uno de los géneros que también forman parte de la literatura espiritual, las hagiografías. Estas obras, que tuvieron un gran éxito en su tiempo, enseñaban la vida espiritual, a partir de la vida ejemplar de ciertas personas que eran reconocidas como “santas” o espirituales. Por lo tanto, Eulogio Pacho es uno de los pocos historiadores que además de reconocer la existencia, importancia y éxito de la literatura espiritual en la España del siglo XVII, también señaló la amplitud de este campo cultural, en donde tenía cabida otros géneros, a parte de las obras doctrinales. Comentó también, los problemas que hubo en este siglo con la aparición de los falsos místicos, la intención de las religiosas y beatas por seguir los pasos y vivir las experiencias de la Santa abulense, y la realización de algunas prácticas que rozaban con la superstición. Debido a ello, fueron muchos los autores espirituales que, mediante sus obras, pretendían guiar y enseñar a los fieles qué era lo verdaderamente espiritual y qué no, autores que también fueron citados por el investigador. En definitiva, considero que es un libro principal, para conseguir una mayor formación y ayuda a la hora de realizar investigaciones sobre la literatura espiritual española del XVII. Posiblemente, junto con el de Melquiades e incluso Isaías Rodríguez, es uno de los más completos y actualizados.

Por último quería mencionar el estudio de José María Quintana, *Historia de la ascética y de la mística cristiana*. A diferencia de los anteriores, es una obra más general y no tan detallada, pero transmite muy buenos datos sobre la evolución histórica y teórica de los dos ámbitos espirituales. En lo que respecta al siglo XVII, expone los aspectos importantes que enseñaron los autores de la espiritualidad, y los debates que surgieron, especialmente los referentes a la contemplación. En contraposición con las obras que se han escrito en los últimos años, en las que de nuevo se dedican al XVI y continúan denostando al siglo XVII español, Quintana valora la literatura espiritual de esta época, tratándola del mismo modo que la de los tiempos anteriores y sin hacer críticas. Su intención es centrarse más en la historia espiritual que en los propios libros, pero en cierto modo es difícil desligar una cosa de la otra, pues mediante las obras, los espirituales transmitieron sus enseñanzas doctrinales. Lo que llevó a José María Quintana hacer este estudio, como él lo explicó en el prólogo, era hacer un libro descriptivo y didáctico de la espiritualidad cristiana, ante la situación que en los últimos tiempos se está viviendo, por la ignorancia y desinterés por parte de la sociedad, ante las cuestiones religiosas. Debido a ello, quiso hacer este trabajo, con el objetivo de ayudar a las personas que verdaderamente estaban interesadas en este ámbito y también a las demás, para que se

animaran a conocerlo. Decía que la religión no era sólo alimento interior del alma, sino también parte de la cultura de la Humanidad³².

Este hecho que señaló el investigador, nos da a entender también los motivos por los que, a diferencia de los años anteriores, sobre todo los de mediados del siglo XX, no se fomentan tanto los estudios sobre espiritualidad o religiosidad católica en España. Es verdad que hay asociaciones de investigadores, de diversos campos, dedicados a los temas religiosos, e incluso algunas asignaturas en las carreras universitarias de humanidades, pero generalmente la mayoría se enfocan más al ámbito artístico que histórico o de pensamiento. El motivo de esto puede ser el desinterés y rechazo que la sociedad ha fomentado en los jóvenes hacia los temas religiosos, sobre todo en lo que se refiere a la cristiana. Así lo han indicado los estudios recientes sobre espiritualidad actual, como la obra de Javier Sancho Fermín, *Mística y espiritualidad eclesial. La Iglesia, don y compromiso*, publicado en el 2014, y el libro de Raimon Panikkar, *Mística y espiritualidad*, del año 2015. Según Sancho Fermín, ese rechazo se debe a que consideran que la Iglesia es un elemento arcaico, inmovilista y anacrónico, que no comprende la sociedad y los tiempos modernos en los que vivimos³³. Panikkar señaló como una posible solución el recuperar, buscar y aprender de la tradición cristiana, volviendo de nuevo a las enseñanzas y el mensaje que transmitieron nuestros místicos³⁴.

Al margen de los aspectos ideológicos actuales, hay que decir también otro tipo de estudios que se han realizado y que tienen relación con la literatura espiritual del siglo XVII español, pero desde el punto de vista más social. Estas investigaciones se centraron más en la espiritualidad y religiosidad de este tiempo, es decir, tenían un carácter más social que literario o cultural. Aun así, son muy útiles para comprender los motivos por los que este campo cultural no entró en decadencia en la España del XVII, sino que obtuvo una mayor aceptación y repercusión.

Uno de los investigadores dedicados al estudio de la literatura espiritual y la sociedad ha sido Rafael M. Pérez García. Aunque el historiador ha enfocado más sus investigaciones al siglo XVI y sobre todo en el ámbito andaluz, nos aporta una interesante información sobre la repercusión social de esta literatura, y los medios por los que el pueblo, tanto las capas más elevadas como las más sencillas, pudieron acceder a estas obras, así como la demanda que tuvieron. Estos datos, son útiles para conocer la continuidad y repercusión de las obras de literatura espiritual en la sociedad española del Barroco. Hay que decir que los hábitos, costumbres y la fuerza que tenía la religión en la mentalidad de este tiempo, se seguían manteniendo en el siglo XVII, e incluso a niveles más superiores, debido al reforzamiento que hizo la Iglesia de sus ritos y ceremonias, tras el Concilio de Trento. Algunos de sus trabajos fueron *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, o su artículo “Espirituales, Cortes Señoriales y Linaje Nobiliario. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII” en *Historia y Genealogía*, nº, 2011. Es de señalar

³² QUINTANA CABANAS, J.M. *Historia de la ascética y de la mística cristiana*. Barcelona, 2012. Ed. Agrupación de Editores y Autores Universitarios, p. 9.

³³ SANCHO FERMÍN, F.J. *Mística y espiritualidad eclesial. La Iglesia, don y compromiso*. Ávila, 2014. Ed. CITES Universidad de la mística, pp. 33-43.

³⁴ PANIKKAR, R. *Mística y espiritualidad*, volumen 2. Barcelona, 2015. Ed. Herder, pp. 19-26.

su libro *La imprenta y la literatura espiritual española*. En él dió una especial dedicación al mensaje que los autores espirituales comunicaron en sus obras, y sobre todo sus destinatarios. Este estudio es uno de los que acentúa el carácter apostólico que tuvieron los espirituales de la Edad Moderna, al quere transmitir a toda la sociedad las enseñanzas divinas.

También es de remarcar las investigaciones que Rafael Pérez ha llevado a cabo sobre las bibliotecas conventuales del siglo XVII. Estos estudios, nos adentra también en el mundo del libro en el ámbito religioso de este siglo, proporcionando una interesante información, para los estudios dedicados a los campos de la cultura y religión de esta época, ya que comunican el movimiento y recopilación de obras dentro de estos centros. Además, señala qué obras predominarón más, lo que ayuda a entender el éxito de algunos libros o géneros. Los datos que proporciona, pueden ser de utilidad para conocer las obras espirituales y religiosas que en ellos había y que, para el caso del siglo XVII, pertenecían a este tiempo, reflejando el interés que seguían suscitando estos libros en el Barroco español. Son de reseñar algunos de sus artículos, como “La biblioteca del convento de San Diego de Cazalla: libros de autores franciscanos (1646)” en *Archivo hispalense: Revista historia, literatura y arte*, tomo 85, nº 256-257, 2002, o el que escribió en *Hispania Sacra*, volumen 5, nº 116, 2005, “La biblioteca del convento de San Antonio de Padua de Lora del Río: Libros de autores franciscanos (1646)”. Esta labor es semejante a la que realizo en esta investigación, pues como explicaré, me adentro en los listados bibliográficos de los conventos, monasterios y colegios españoles, buscando las obras espirituales del XVII que en ellos se albergaba. En mi caso me centro en los libros prohibidos, que a diferencia de los que se encontraban en los estantes comunes, son más desconocidos, pero que dan una mayor visión sobre el mundo del libro religioso en España y su vinculación con el Santo Oficio.

Perteneciente al ámbito más espiritual y ligado al siglo XVII español, son las investigaciones de Francisco Pons Fuster. Estas investigaciones se centraron especialmente en la zona de Valencia, territorio que se ha destacado en estos estudios, por la actividad espiritual que hubo en este tiempo. Se ha llegado a decir de esta zona de España que fue el último reducto de espiritualidad mística o de la espiritualidad que existió durante el siglo XVI. Efectivamente en la Valencia del siglo XVII, se produjeron movimiento espiritual, ya no sólo desde el punto de vista literario, sino también social, por la presencia de personajes que fueron considerados santos en vida, místicos o beatas que habían vivido supuestos fenómenos sobrenaturales. A ello se unieron los pleitos inquisitoriales que se produjeron por la beatificación de Jerónimo Mosén Simón. Pero tampoco se puede decir que este territorio fue el único que tuvo inquietudes espirituales en la España del XVII, pues hubo en otras zonas acontecimientos similares, como por ejemplo Madrid, en donde se produjeron casos de falso misticismo, o Sevilla por la aparición de varios focos alumbrados. Pons analizó cada uno de estos movimientos, hechos espirituales o vinculados con este ámbito, que se produjeron en Valencia en esta época. Son de destacar sus trabajos dedicados a Juan de Ribera, al que le considera el artífice de la vida espiritual que se respiró en este territorio, durante el siglo XVII, como el capítulo que dedicó en el libro de Emilio Callado Estela y Miguel Navarro Sorní *El patriarca Ribera y su tiempo*, titulado “La espiritualidad del patriarca Juan de Ribera” o su libro *Místicos, beatas y alumbrados: Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Pero sobre todo se ha centrado más en los movimientos espirituales de la sociedad

valenciana, concretamente en las mujeres. Pons indicó por medio de sus trabajos, que fueron muchas las mujeres que se relacionaron con la orden franciscana o con algunos franciscanos destacados, como Antonio Sobrino, decidiendo llevar una vida espiritual intensa, llegando a tener una cierta fama de santidad, como Francisca López. Referente a este tema es de destacar, además de su libro ya citado, sus artículos “Mujeres y espiritualidad, las Beatas valencianas del Siglo XVII” o “Francisca López. Una beata valenciana en la “Guía espiritual” de Miguel de Molinos”. Más cercano al campo de estudio de esta investigación es su libro, basado en su tesis doctoral, *La espiritualidad valenciana. El iluminismo en los siglos XVI y XVII*. En este estudio aportó una destacada información sobre la espiritualidad de este tiempo y su evolución. También mencionó algunos espirituales principales de esta época, pero todo ello centrado en Valencia.

Dedicado también ha Valencia y su espiritualidad, es el artículo de Mario Martínez Gomis “Las “Escuelas de Cristo” de Elche y Orihuela: un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII”. Este trabajo, más enfocado en esta congregación, indicaba las enseñanzas, especialmente ascéticas, que se transmitía en los estudios espirituales de los religiosos de este tiempo. Reflejaba además el carácter educativo y pedagógico que también se le dio a la espiritualidad en la España del siglo XVII.

Como he mencionado al hablar de los estudios de Francisco Pons y su dedicación a la espiritualidad femenina, hay que decir, que dentro de las investigaciones sobre la espiritualidad dedicadas a la España del siglo XVII, son muchos los trabajos centrados en la espiritualidad de las mujeres de esta época. En este tiempo, hubo un destacado número de religiosas y beatas que llevaron una vida espiritual bastante intensa, con el fin de seguir los pasos de Santa Teresa de Jesús. Este tema tiene relación con la literatura espiritual, concretamente con uno de los géneros de este campo cultural, las hagiografías. Este género, como expuso Eulogio Pacho en su libro y más recientemente Teófanos Egido en su artículo “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de San Juan de la Cruz)”, tuvo una gran aceptación en la España del XVII. En estas obras se ponían ejemplos de vidas espirituales, que eran muy útiles para transmitir la buena vida cristiana y el camino que conducía a la unión con Dios, a todos los fieles, sobre todo a los laicos. Pero a ello se añadió también, como dijo Teófanos, la demanda que había en esta sociedad Barroca, por los casos de fenómenos extraordinarios o santidad en vida. Por medio de estas obras, además de conocer las enseñanzas que transmitían, indicaban también la repercusión que había en la sociedad de la España del XVII por las cuestiones espirituales y la implicación de las personas en ellos, corroborando de ese modo que era difícil que la literatura espiritual estuviera en decadencia en este tiempo.

Fueron muchos los movimientos espirituales sociales, dentro del ámbito femenino, que se produjeron en el siglo XVII español. Por un lado llevados a cabo por mujeres de vida y carácter espiritual, cuyo pensamiento se mantenía en los parámetros ortodoxos y no buscaba sino hacer una obra semejante a la de la Mística Doctora. Por otro, las llamadas falsas místicas, que buscaba una manera de subsistir, abusando de la devoción de las personas, como fue el caso que estudió el historiador Virgilio Pinto “La difusión de la literatura espiritual en el Madrid del siglo XVII: los textos de María Bautista”. Este artículo nos ilustra muy bien sobre la repercusión espiritual que se vivió en la sociedad española del XVII, y el florecimiento de este tipo de personas que buscaban más sus

propios intereses, que los religiosos. Así como, sitúa muy bien el espíritu devocional y místico de esta época. También se dedicó a esta cuestión María Laura Giordano destacando su artículo “Falsas santas” e “ilusas” madrileñas en la vigilia de 1640”. Muchos de estos casos de falso misticismo fueron juzgados por la Inquisición, siendo muchos de sus personajes condenados a prisión o multa. Pero uno de los medios que utilizó la Suprema para corroborar esos posibles hechos sobrenaturales, fue la medicina. Este aspecto llamativo ha sido muy bien tratado por el investigador Andrew Keitt en su artículo, “The Miraculous Body of Evidence: Visionary Experience, Medical Discourse, and the Inquisition in Seventeenth-Century Spain”, y su libro, *Inventing the Sacred*. Esta investigación nos muestra además el carácter racional de la Inquisición, y de los autores de esta época. Algunos de ellos fueron espirituales, que escribieron obras centrándose en este serio problema que se estaba viviendo en este momento. En sus libros explicaban lo que verdaderamente era una visión o acto extraordinario de Dios, de una invención o problema de salud. Algunos de ellos, y que Keitt menciona en sus estudios, fueron Jerónimo Planes, Hernando de Camargo o Juan Francisco Villava.

En las investigaciones sobre la espiritualidad española del XVII, son bastantes los estudios centrados en este tema, debido a la transcendencia que tuvieron en ese momento estos hechos sociales. Además forman también parte de los estudios de historia de las mujeres, que en los últimos años se han fomentado más. En ellos se trata la vida de la religiosa o beata en cuestión, sus vivencias y obras, si las tuviera. El fin era observar la espiritualidad femenina de la Edad Moderna, y la influencia que ejerció en la mentalidad de las mujeres barrocas, las enseñanzas de la Santa abulense. Algunos trabajos recientes son por ejemplo los de Isabelle Poutrin como “Juana Rodríguez, una autora mística olvidada (Burgos, siglo XVII)”, “Una lección de teología moderna, La “Vida Maravillosa de doña Marina de Escobar” o “Censura y elogios. Los paratextos de las obras de sor Hipólita de Jesús (1679-1683). El artículo de Luis Javier Fernández Frontela “Cecilia del Nacimiento, Monja Carmelita Descalza y escritora”. Así como, la investigación de Manuel Sendín García “Un convento, metáfora del cielo: sor Ángela María de la Concepción (1649-1690). Hay que remarcar el destacado número de trabajos dedicados a este tema, pero centrados en mujeres espirituales y escritoras en la América del siglo XVII. En ellos fue principal la figura de Sor Juana Inés de la Cruz, pero también la de otras muchas mujeres, que se implicaron en gran medida en la vida espiritual y su transmisión al resto de la sociedad. Ello se puede ver con detalle en el libro elaborado por varios investigadores, titulado *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*.

A pesar de todos estos trabajos más enfocados al mundo de las hagiografías, son en realidad un estudio de la vida de estas mujeres espirituales del siglo XVII español, y la implicación del ámbito femenino en las cuestiones espirituales y religiosas. Pero no estudios detallados sobre el campo de las hagiografías, y la resonancia que tuvieron estas obras espirituales en la sociedad Barroca española. Este tema sería muy interesante de tratar, para comprender el alcance que siguió teniendo la literatura espiritual en la España del XVII, y cómo se abrieron otras vías para acercar las enseñanzas espirituales o divinas, a la sociedad.

Hay que referir también los estudios que se han dedicado a la importancia que en este tiempo se dio a la imagen de la Pasión de Cristo, dentro de la literatura espiritual. Los trabajos que más destacan son los de Armando Pego. El investigador se ha ceñido más al siglo XVI, pero, como he comentado antes, reconoció la importancia de seguir investigando sobre la literatura espiritual en el siglo XVII. Además de dedicar su trabajo a esa época, ha analizado cómo los libros espirituales, en sus enseñanzas, acentuaron la Pasión de Jesús, con el fin de conmover e incitar el alma de los fieles. En relación a este tema, es muy interesante su estudio realizado en el libro *El Renacimiento espiritual*, así como, su artículo, más dedicado a esta cuestión, “Un ejemplo de constitución genérica en la literatura espiritual: el «Paso» del Ecce Homo”. También es de referir el estudio de Juan Carlos Vizuite “Dolor de corazón. Contricción, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina”, aunque, no fue tan detallista, sobre este tema, como sí fue Pego. Hay que decir que fueron los estudios pertenecientes al campo de historia del arte, los que han remarcado más el mensaje que transmitieron las obras de la espiritualidad del siglo XVII, debido a la influencia que ejercieron sobre los artistas de este tiempo. Este aspecto lo comentó Enrique Orozco, y más recientemente José Cesáreo López Plasencia en su artículo, “Literatura mística y piedad contrarreformista. La imagen de Cristo tras la flagelación en el arte español”.

En conclusión, aún queda mucho que investigar dentro de este campo cultural, pues son todavía bastantes los estudios que se siguen centrando en la literatura espiritual del siglo XVI español, y considerando al XVII como la época de decadencia de esta literatura, en España. Respecto a las investigaciones que se han dedicado al siglo XVII, todas ellas se han ceñido más en las obras místicas o las cuestiones que trataban sobre ella o en ciertas vidas espirituales, como se ha podido ver a lo largo de la explicación. Aunque exponen el mensaje y las enseñanzas que transmitían en este tiempo, habría que seguir profundizando más, sobre todo en los autores y obras menos conocidas. Además, algunos trabajos siguen aún “anclados” en el siglo XVI, comparando los planteamientos del siglo anterior con los del XVII, y sobre todo dando una mayor importancia al hecho de buscar la influencia de los místicos del XVI en las obras del XVII. Apenas se han investigado otros géneros que formaban parte de este ámbito cultural, debido a que se sigue poniendo el foco en los aspectos místicos de estas obras. A casusa de esto, muchos géneros de este campo cultural, como son las mencionadas hagiografías o especialmente las obras de devoción, siguen teniendo escasos estudios. Se tendría que acentuar las investigaciones dentro de estos ámbitos de la literatura espiritual, pues sus enseñanzas fueron muy útiles para seguir comunicando la vida espiritual y el camino de perfección a todos los fieles, sobre todo a los laicos. Los autores, en estas obras, emplearon explicaciones y lenguajes sencillos, claros y cercanos, ya que sus intenciones eran acercar más estas enseñanzas al resto de la sociedad. En estos libros, se inculcaron también a los fieles los mecanismos para desarrollar una buena vida espiritual, cómo podían purificar su alma y conseguir la unión con Dios. Las obras que mejor lo reflejaron fueron las devocionales, que tuvieron un gran éxito en el siglo XVII. En estos libros se remarcó en gran medida el Sacramento de la Comunión, mostrándole como un buen comienzo para iniciar esta vida espiritual, debido a su accesibilidad y cercanía cotidiana. Todo ello nos indica que la literatura espiritual era mucho más que los fenómenos extraordinarios de la mística.

Los trabajos de investigación que quedan por hacer, dentro de la literatura espiritual de la España del siglo XVII, me hacen recordar las palabras de Menéndez Pelayo, cuando se empezaron a reclamar el hacer más estudios sobre la literatura espiritual y la mística española, a principios del siglo XX: “[...] es preciso conocer de cerca a muchos autores que hoy sólo conocemos de nombre, y a otros de quienes ni el nombre vive, como no sea en las páginas de nuestro gran Diccionario bibliográfico”³⁵. De la misma manera que sucedía a principios del siglo pasado, con los autores espirituales en general, sigue ocurriendo en la actualidad con los autores espirituales del XVII español. Aunque los estudios que se han centrado más en esta época, como el de Melquiades Andrés, han realizado catálogos de autores y algunas obras de este momento, son todavía muchos los espirituales y obras que se desconocen, y que también tuvieron su éxito y reconocimiento social en este siglo, transmitiendo valiosos y esperanzadores mensajes, o enseñanzas para preparar a los fieles en el camino de perfección. Pero para recuperar y dar a conocer esta rica literatura, e indicar que no se encontraba en decadencia, sino más fuerte y con una mayor aceptación e influencia social y religiosa, es necesario seguir indagando en la documentación antigua, y examinar las obras del siglo XVII español. De este modo se podrá conocer mejor la espiritualidad de este tiempo, su repercusión en la España Barroca, su mantenimiento y el legado que transmitió a los siglos posteriores. Como decía Menéndez Pelayo:

“La base para formar juicios, ya analíticos, ya sintéticos, faltará en tanto que la mayor parte de los monumentos de esta literatura continúen ocultos e ignorados para los críticos, y mientras éstos no se resignen a la tarea ingrata y deslucida, pero necesaria, de ir examinando nuestros libros de devoción uno a uno [...]”³⁶.

³⁵ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1956), op. cit., p.261.

³⁶ *Ibidem*, pp. 259-260.

3. LA INFLUENCIA QUE EJERCIERON SOBRE LA LITERATURA ESPIRITUAL Y SU CONTINUIDAD EN EL SIGLO XVII, LOS MOVIMIENTOS CULTURALES-RELIGIOSOS, LAS CORRIENTES ESPIRITUALES, LA SOCIEDAD DE LA EDAD MODERNA Y LA INFLUENCIA DE OTRAS CREENCIAS

Para comprender el origen, pervivencia y evolución de la literatura espiritual en la Edad Moderna española, es necesario explicar algunas de las circunstancias que se produjeron dentro del ámbito cultural, religioso y social, pues influyeron o incitaron a la formación, desarrollo y continuidad de este campo cultural en el siglo XVII. También nos ayuda a entender parte de los motivos por los que el Santo Oficio, controló e incluso condenó algunas de estas obras espirituales, debido al surgimiento de corrientes de doctrina heterodoxa, que originadas en el XVI persistieron en el XVII, llegando además a formarse otras nuevas. Estas corrientes afectaron a los escritos de este tiempo, ya porque: el contenido de ellos fuera claramente herético, como fue el caso de la obra de Miguel de Molinos; porque la Inquisición tuviera sospechas sobre su explicación; o que las expresiones del autor fueran poco claras, pudiendo originar interpretaciones erróneas que desembocaran en sectores poco ortodosos. Además, es importante conocer la relación que mantuvo la sociedad con el mundo religioso, pues, en cierto modo, el contenido de estas obras iba dirigido a ella. Los autores espirituales, especialmente los del siglo XVII, sacaron aún más de los círculos privados de la Iglesia las enseñanzas divinas y la Palabra de Dios, para inculcar a todos los fieles la buena vida cristiana y el camino de perfección, que les conduciría a la unión con Dios. Fue gracias a la sociedad de esta época, que, como más adelante explicaré, estuvo imbuída en un ambiente religioso bastante reforzado, sobre todo tras el Concilio de Trento, la que llevó a la pervivencia y éxito de la literatura espiritual del XVII.

3.1 Los movimientos culturales-religiosos

Aunque este tema se encuadra más en los estudios dedicados a finales del siglo XV y el siglo XVI, considero que habría que dar algunas explicaciones sobre las circunstancias culturales-religiosas que se produjeron en este tiempo, con la *Devotio Moderna* y el Humanismo Cristiano. Ambos movimientos no sólo dieron al origen de esta nueva literatura espiritual, mucho más sencilla, abierta y cercana, sino a su pervivencia en el siglo siguiente. En las obras espirituales del siglo XVII se aprecian algunas de las enseñanzas que se aportaron en los siglos anteriores, como fueron algunos temas de origen clásico, fruto de la recuperación del conocimiento antiguo que hicieron los humanistas, o las teorías de la *philosophia christi*. Además, las enseñanzas que transmitieron los autores de la *Devotio Moderna*, siguieron bastante presentes en las obras espirituales del siglo XVII, como por ejemplo el pensamiento de Ruysbroek en el libro de Antonio Sobrino, *Vida espiritual y perfección cristiana*, publicado en 1612. Los dos movimientos culturales-religiosos, se formaron en una época de grandes cambios políticos, eclesiásticos y culturales, y en ellos participaron tanto clérigos como humanistas. Sus intenciones eran reformar la Iglesia, dentro de los márgenes ortodoxos,

purificar la vida religiosa, recuperar la esencia de la Iglesia de los comienzos del Cristianismo, y hacer a los fieles más partícipes de su propia vida religiosa y espiritual.

3.1.1. La *Devotio Moderna*

La *Devotio Moderna*, fue un movimiento cultural pero sobre todo religioso, que surgió en Alemania y Flandes a finales del siglo XIV y principios del XV. Tenían un carácter ascético-práctico y sus mayores representantes fueron Gérard Groote (1340-1384) y su discípulo Florens Radewijns (1350-1400), quienes fundaron las comunidades de los Hermanos de la vida común. Abogaban por una vida espiritual ascética, basada en el método y en ejercicios espirituales que consistían en: el examen de conciencia, la oración mental y la meditación, clasificados en etapas o grados sencillos y prácticos, que con el tiempo se hicieron más complejos. Dieron bastante importancia a la piedad interior y en menor medida a la liturgia y la oración vocal³⁷. Según Andrés Grau, este movimiento valoró considerablemente los aspectos sentimentales de la devoción, reconociendo como uno de los medios que conducía el alma a Dios el deseo interior de estar con Él³⁸. Continuadores del pensamiento y espiritualidad de Groote y Radewijns, fueron, por un lado el autor Ruysbroeck (1293-1381), que tuvo contacto con Groote y el escritor espiritual alemán Tauler.

Referente a Ruysbroeck reconoció las tres etapas de la vida espiritual en su obra, *El ornamento del matrimonio espiritual*. Estas etapas eran: la primera, que tenían un carácter más externo basado en el ascesis y en la práctica de las virtudes; en la segunda se hacía una actividad interna en el que el alma se replegaba a su interior y buscaba en el fondo de sí misma a Cristo, encontrándose con Él; y la tercera era “supra-esencial” en la que Dios se manifestaba directamente al alma, uniéndose con la divinidad por el conocimiento y el amor. Explicó la unión mística con la teoría de la imagen y semejanza con Dios. Decía que para llegar a la unión con la divinidad era necesario que el creyente renunciara al mundo terrenal, se recogiera en su interior, amar y servir a Dios, así como, consideraba que los dones del Espíritu Santo llevaban a la contemplación.

Otro autor destacado de este movimiento fue Hendrik Herp (1410-1477). Sus enseñanzas, junto con las de Ruysbroek, ejercieron una considerable influencia en la literatura espiritual española, tanto del siglo XVI como del XVII. Las principales obras de este autor, que calaron en la espiritualidad española, fueron *Teología mística*, *Espejo de perfección*, y especialmente *Directorio de contemplación*, en la que trataba la cuestión de la vía activa y la vía contemplativa, tema que estuvo muy presente en la espiritualidad del siglo XVII, en respuesta a las prácticas de las corrientes heterodoxas quietistas. Decía que en la vida contemplativa se producía la plenitud de la vida mística, pero para conseguir este estado el hombre debía tener un corazón puro, elevado y un silencio interior, pues de ese modo podría llegar a la unión con Dios³⁹.

Junto a los espirituales flamencos, se formó otro grupo espiritual en Alemania que seguía el pensamiento de la *Devotio Moderna*. Según José María Quintana, la

³⁷ SESÉ, J. *Historia de la espiritualidad*. Pamplona, 2005. Ed. EUNSA, pp.178-180.

³⁸ GRAU I ARAU, A. “Experiencia religiosa y conocimiento de Dios: John Wycliffe a Nicolás de Cusa”, *Revista española de filosofía medieval*, nº 22, año 2015, pp. 59-60.

³⁹ QUINTANA, J.M. *Historia de la ascética y de la mística cristiana*. Barcelona, 2012. Ed. Agrupación de Editores y Autores Universitarios, pp. 187-191.

espiritualidad alemana de la *Devotio Moderna*, remarcó el carácter universal de la espiritualidad, la cual no iba dirigida a unas pocas almas, sino a todos los cristianos, pues todos estaban llamados a ella. Los medios para poder realizarla eran: la renuncia total de sí mismo; preparar la unión con la divinidad, prescindiendo de toda imagen mental sensible o intelectual; y volver al origen que era Dios. El investigador comenta también que fue una espiritualidad más especulativa que afectiva y no tenían una gran preocupación por corregir los defectos de la Iglesia. La investigadora Silvia Bara Bancel, considera a los autores de la *Devotio Moderna* alemana, místicos, destacando especialmente al Maestro Eckhart, pues aunque ellos no vivieron fenómenos extraordinarios, aludían a la experiencia del encuentro y unión del alma con Dios. Para los espirituales alemanes, la mística era un saber teológico-práctico que no estaba separado de la razón y la fe, o de la teología dogmática y espiritual, o la experiencia del creyente⁴⁰.

Fueron tres los autores espirituales que destacaron en la *Devotio Moderna* alemana, Eckhart, Tauler, y el beato Enrique Suso. Los tres eran religiosos dominicos, de ahí que sus enseñanzas no se declinaran tanto por los elementos afectivos, dentro de la vida espiritual. Los espirituales alemanes, al igual que los flamencos, influyeron en la literatura espiritual española, siendo mencionados por los autores en sus escritos, sobre todo a Eckhart y Tauler. Respecto a Eckhart (1260-1328), como refiere Bara, fue considerado un maestro de vida, así como es uno de los autores espirituales más destacados de Alemania, siendo sus principales obras sus sermones, como el *Libro de la consolación divina* y *El hombre noble*, basados en el desasimiento del alma. Señaló la importancia de buscar a Dios en el interior del alma, que era donde se encontraba, pero para acceder a ese fondo era necesario despojarse de todo lo tenebroso y oscuro que rodeaba a la persona, es decir, el mundo exterior.

Tauler, discípulo de Eckhart (1300-1361), fue un gran director espiritual que se basó en las teorías escolásticas, pero también dio una visión pedagógica a la hora de transmitir sus enseñanzas. Dio importancia al fondo del alma, pues era donde se producía la comunicación sobrenatural con Dios. Para llegar a Él, había que purificar el alma mediante el sufrimiento, ya que de ese modo se limpiaba, y renunciaba a las cosas externas. Además comentó, que no era necesario que hubiera intermediarios en esta comunicación entre el alma y Dios. Apenas se conservan sus obras, aunque sí han llegado sus sermones.

El otro autor espiritual era el beato Enrique Suso (1300-1366), que, a diferencia de los dos anteriores, su espiritualidad era más afectiva y pasional, como así lo reflejó en su obra *Libro de la eterna sabiduría*. Acentuó la importancia de la austeridad y el sufrimiento, para purificar y preparar el alma para la unión con Dios. Remarcó la imagen de Cristo y su Pasión, describiéndolo en sus obras con gran realismo, para tomarle como ejemplo de vida, así como, conmover las conciencias de los fieles y recordarles lo que supuso su muerte por la salvación de la Humanidad⁴¹.

⁴⁰ BARA BANCEL, S. "Las raíces de la felicidad, según la mística dominica (el Maestro Eckhart y Enrique Suso)", *Revista Albertus Magnus*, volumen 7, nº 1, 2016, p. 13.

⁴¹ QUINTANA, J.M., op., cit., pp.181-185.

El libro que mejor reflejó la espiritualidad de la *Devotio Moderna*, y que ejerció una considerable influencia en los autores espirituales españoles, fue la obra de Tomás de Kempis *Imitación de Cristo*, (libro que en España fue mandado traducir a lengua romance por el Cardenal Cisneros). El título original de la obra era *De Contemptu mundi*, que quería decir, “desprecio del mundo”, como explicó el investigador Andrés Grau, basándose en los estudios de Ortega y Gasset, era como se debía de llamar, pues en el libro se indica la actitud que había de tomar el fiel, para conseguir la unión con Dios. Ésta consistía en despreciar el mundo exterior, mediante el cual se conseguía llegar a la divinidad. En esta obra se daba consejos sobre cómo llevar una vida espiritual, mediante una reflexión y meditación interior, en Cristo y la Eucaristía. Enseñaba también que había que abandonar lo innecesario y superficial, centrándose en Dios, que era la salvación. No daba importancia al conocimiento, pues no era necesario para la unión con la divinidad, sino, como ya dijo Radewijns, y comenta Grau: “[...] el conocimiento, por el propio conocimiento, era vanidad. No se tiene que saber por saber, sino para mejorar”⁴². El conocimiento llevaba a la pérdida de la humildad y alejaba de los valores cristianos. Lo importante era apartarse de lo terrenal y despreciarse a uno mismo, pues de este modo se llegaba a Dios, que se encontraba en el interior del alma, y era donde el fiel tenía que buscarle⁴³.

Como se puede ver en las teorías de la espiritualidad de la *Devotio Moderna*, se encuentran gran parte de los temas que van a ser tratados por los autores espirituales españoles. Esto indica la gran influencia que ejercieron en ellos el pensamiento flamenco y alemán de época medieval, el cual no sólo siguieron sino que lo acrecentaron con sus ideas y enseñanzas. En las obras espirituales del siglo XVII, es donde se apreciará la persistencia de estas enseñanzas, debido a que en la literatura espiritual de esta época acentuó más los aspectos ascéticos de la vida de perfección, y en la intención pedagógica de enseñar los ejercicios de purificación y preparación del alma.

3.1.2. El Humanismo Cristiano

En cuanto al Humanismo Cristiano, fue el otro movimiento cultural-religioso que influyó en la espiritualidad moderna española, y que a pesar de los cambios que se produjeron en el siglo XVII, estas ideas siguieron ejerciendo influencia en los libros espirituales de inicios de esta época, dando importancia a la figura del hombre y volviendo a recuperar algunos planteamientos del saber clásico. En la obra donde se percibió más esta pervivencia humanista fue en los primeros capítulos de la obra de Antonio Sobrino, que explicaré en el capítulo siguiente.

Cuando hablamos de Humanismo se asocia más a la cultura renacentista, centrada en cuestiones profanas que religiosas, y preocupada en recuperar la cultura, el conocimiento y el arte de la Antigüedad clásica. Pero en realidad el Humanismo fue mucho más allá, y hubo algunos humanistas que aunaron esta tradición grecolatina con la cristiana, dando origen a lo que se ha denominado, Humanismo Cristiano. En este

⁴² GRAU I ARAU, A., op., cit., p. 61.

⁴³ Ibídem, pp. 59-64.

Humanismo, el cristiano aprovechaba el mayor conocimiento de la cultura clásica para hacer un estudio más riguroso de las fuentes del cristianismo.

El investigador Domingo Ynduráin es bastante crítico respecto a este tema, como se puede leer en su libro *Humanismo y Renacimiento en España*. Él considera, que el Humanismo se dedicaba más a: rescatar el saber clásico de los destacados personajes de la Antigüedad, las doctrinas de los sabios, la elegancia y belleza de sus enseñanzas y la importancia del hombre, con el fin de recuperar e imitar a los antiguos. En cambio, dentro del pensamiento religioso, sus intenciones no eran esas, sino que buscaban un fin más práctico y útil para sus propios intereses, es decir, que utilizaron a los clásicos para explicar sus doctrinas, con el objetivo de mover y convencer a los fieles⁴⁴. En verdad se puede apreciar lo que explica Ynduráin en las labores y enseñanzas de los religiosos de este tiempo. Prueba de ello fue el propio Cisneros que sin ser humanista, utilizó el Humanismo para emprender su reforma y formación del clero, con la intención de que tuviera una mayor preparación y pudieran transmitir mejor la Palabra de Dios, o ya en el siglo XVII el citado Antonio Sobrino, que en su obra tomó la imagen alegórica de Hermes que representó Aquiles Bocchie en el siglo XVI, para explicar el concepto del buen cristiano. Pero tampoco se puede juzgar de manera tan crítica dicha intención, como hace Ynduráin, en definitiva, cada ámbito de la Edad Moderna tomó el legado antiguo para sus propios intereses, como se puede ver en el rescate de los símbolos, emblemas, personajes e ideas de época Antigua, para ensalzar o legitimar un reinado o una acción política.

Los autores espirituales, además de tener una formación de los clásicos, tomaron sus teorías y las aplicaron en sus enseñanzas, para hacerlas comprensibles a los fieles, además, no olvidemos que la doctrina cristiana bebía de las fuentes de la Antigüedad, que influyó en su pensamiento. Algunas de las teorías de los clásicos que concordaban con el pensamiento espiritual, y que reflejaron muy bien los autores en sus escritos, fueron: la búsqueda de Dios en el interior del alma y la verdadera identidad de la persona, idea que recuerda a la máxima de Sócrates “conócete a ti mismo”; el cuerpo como la cárcel del alma; o que el alma aspiraba a cosas más superiores que no se encontraban en el mundo terrenal, sino en el celestial, que era de donde procedía. Estas dos últimas ideas de carácter puramente platónico⁴⁵. No fueron pocas las veces que mencionaron las teorías de los grandes pensadores de época Antigua, como los ya mencionados Sócrates y Platón, pero también Aristóteles y Séneca. El filósofo romano estuvo muy presente en la espiritualidad española del siglo XVII, pues en este tiempo se recuperó el pensamiento neo-estoicista, recordando las teorías de Séneca sobre el desprecio terrenal y material, la importancia de llegar a Dios y que el hombre tenía que evitar caer en las tentaciones, controlando y preparando su alma.

Según Bernardo Monsegú, cuya explicación sobre la Humanismo cristiano fue más conciliadora que la de Ynduráin, dijo que el Humanismo era mucho más que el estudio de los clásicos y las artes liberales. Era un campo en donde tenía cabida otros estudios y disciplinas, algunas incluso contrapuestas, como el Humanismo positivista y el

⁴⁴ YNDURÁIN, D. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid, 1994. Ed. Cátedra, pp. 207-209.

⁴⁵ Aunque también concordaban con el pensamiento gnóstico, cuyos planteamientos se asemejaban a las teorías platónicas y abogaban por la mortificación del cuerpo para la liberación del alma y una búsqueda interior, de carácter más místico. Dicha corriente espiritual fue condenada por herética en el año 180, aunque tuvo una considerada repercusión en los inicios del cristianismo.

materialista, el Humanismo racional y el espiritual, el Humanismo teocéntrico y el antropocéntrico. Comentaba también:

“[...] el humanismo comprende todo tipo de saber y de cultura que haga del hombre objeto preferente de contemplación en orden a su perfeccionamiento espiritual, a la perfecta comprensión y realización posible del “ideal” humano, habida cuenta de lo que está entrañando en el ser mismo del hombre, que apunta a un origen y también a un destino o fin”⁴⁶.

En el pensamiento humanista, el punto principal era el hombre, idea heredada de los filósofos de la Antigüedad. Por ello, y como indicó Monsegú en su estudio, el Humanismo cristiano era más bien un cristianismo humanista o cristiano-humanismo, pues aunque el concepto del hombre estuvo presente y tenía un papel destacado dentro de la Creación, en la vida y con Dios, era en realidad Cristo el tema central, si Él no estaba, ya no era Humanismo cristiano. Cristo era el eje de la vida y la clave del pensamiento cristiano⁴⁷.

Aun así, la labor que llevaron a cabo los humanistas cristianos fue fundamental para la elaboración y evolución de la espiritualidad moderna y su literatura. Este movimiento cultural-religioso, fue promovido por intelectuales a finales del siglo XV y principios del XVI, quienes, ante los acontecimientos que se estaban viviendo en la Iglesia de este tiempo (papas autoritarios más preocupados por el poder, el desorden de la vida religiosa y el relajamiento de los votos eclesiásticos por algunos religiosos), se preocuparon por reclamar una reforma de la misma, así como de una religiosidad más personal y cercana. Querían fomentar una religiosidad íntima, sin tanto ceremonial, un contacto directo con las Sagradas Escrituras, utilizando la lengua romance para los textos sagrados y las obras religiosas, además de practicar la oración mental, y tomar como modelo de vida a Cristo⁴⁸. Este movimiento no fue un campo cultural puramente teológico, lo que hizo fue humanizar el cristianismo, hacerle más cercano a todas las personas, y dar al hombre la importancia que se merecía dentro de la religión⁴⁹.

En cuanto a las Sagradas Escrituras y las obras religiosas o espirituales en lengua romance, los humanistas cristianos fueron los que más lucharon y reclamaron la utilización de esta lengua en los libros religiosos, sobre todo en la Biblia. Esta intención les llevó a hacer nuevas ediciones y estudios críticos de ella, buscando la auténtica esencia del mensaje divino, quitando los aderezos o relatos ficticios que se habían incorporado con los siglos, es decir, depurar y rescatar el texto original. Todo ello para que los cristianos leyesen personalmente la Biblia sin intermediarios, pues tenían el deber y la necesidad de conocer de manera directa el saber y conocimiento divino. De este modo el fiel recibiría de Dios una gracia especial, que le ayudaría a comprender estas enseñanzas y sabría obrar como buen cristiano⁵⁰. Esta misión, que fue tomada por los autores espirituales españoles en los siglos XVI y XVII, encontró muchos obstáculos y problemas

⁴⁶ MONSEGÚ, B. “Erasmus y Vives y la “Philosophia Christi” como Humanismo cristiano” en REVUELTA SANUDO, M y MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo, p. 368.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 367-369.

⁴⁸ SESÉ, J., op., cit., pp.188-190.

⁴⁹ MONSEGÚ, B., op., cit., pp. 369-370.

⁵⁰ QUINTANA, J.M., op., cit., pp. 66-68.

por parte del Santo Oficio, que finalmente prohibió las traducciones y estudios en lengua romance sobre las Sagradas Escrituras, prohibición que estuvo en vigor hasta finales del siglo XVIII. También tuvieron problemas las obras espirituales, debido al temor que existía de que el conocimiento divino o las enseñanzas de la Iglesia fueran mal interpretadas, por personas carentes de formación teológica y que provocaran focos heterodoxos o ayudaran a la expansión de estas ideas. Debido a esto, el Santo Oficio siempre controló esta literatura, siendo más drástica su actitud a finales del siglo XVI. En el siglo XVII, como más adelante explicaré, la Inquisición tuvo un carácter más relajado a la hora del empleo de la lengua romance en los escritos espirituales y religiosos, aunque continuó revisando el contenido de estas obras ante posibles teorías poco ortodoxas o explicaciones que podían ser mal entendidas, pero su actitud ya no fue tan severa. No sucedió lo mismo con la Biblia, que siguió duramente castigada en otra lengua que no fuera el latín, debido a ese miedo de que accedieran a ella personas indoctas o con poca formación, sacando falsas conclusiones de sus lecturas que les podía conducir a la herejía. Sobre la utilización de la lengua romance en la literatura espiritual y en las Sagradas Escrituras, lo expondré con más detalle en el capítulo 4.

Los humanistas cristianos fueron además contrarios a las teorías escolásticas, pues no concordaba con su pensamiento, entre ellos el que acabo de mencionar de permitir el acceso y conocimiento del saber divino a todos los fieles y la utilización de la lengua romance para ello. Para los humanistas cristianos el hombre ocupaba un lugar destacado y era el centro de la creación, es decir, la figura clave del mundo y todo giraba en torno a él. Remarcaron la estrecha vinculación que existía entre el hombre y Dios, pues Él le había creado a su imagen y semejanza. Debido a ello, acentuaron la importancia de llevar una vida como la de Cristo, tomarle como modelo y referente de vida, así como, su cercanía con las personas, por su carácter humano y divino, y su unión con Dios⁵¹.

En definitiva, este movimiento cultural-religioso, cuyas ideas calaron en gran medida en la literatura espiritual española, lo que pretendía era recuperar la espiritualidad y la vida religiosa humilde, sencilla, dedicada al amor a Dios, como la de los comienzos del cristianismo. Abogaban por una piedad interior, una teología práctica y un contacto más directo con las Sagradas Escrituras, sin necesidad de intermediarios, y teniendo muy presente a Cristo. Quería hacer una religiosidad más cerca a toda la sociedad, sin excepciones, y señalando la importancia de la figura del hombre dentro de ella. Sus planteamientos se hicieron visibles en las obras espirituales, materializándose en mayor medida en el siglo XVII, que fue cuando se sacó más el saber religioso de los círculos eclesiásticos. En esta época, los autores espirituales hicieron más partícipes de la vida espiritual y el camino de perfección a todos los fieles a través de sus enseñanzas, dando incluso un mayor miramiento a los laicos, dirigiéndose a ellos con palabras sencillas, cercanas y haciéndoles alusión en sus escritos. Todo ello con el fin de volver a la esencia de la Iglesia de los comienzos del Cristianismo y que toda la sociedad, como hijos de Dios que eran, conocieran su mensaje y supieran obrar como buenos cristianos.

⁵¹ ABELLÁN, J.L. *El erasmismo español. Una historia de la otra España*. Madrid, 1976. Ed El Espejo, pp. 122-124.

3.1.2.1 Los erasmistas

El erasmismo, como así se han catalogado a los seguidores de las teorías del humanista Erasmo de Róterdam, fue un movimiento cultural-religioso perteneciente al Humanismo cristiano, que tuvo una enorme repercusión, especialmente en España. El pensamiento de Erasmo estuvo más presente en los inicios del siglo XVI, pero sus ideas se mantuvieron vivas en tiempos posteriores, aunque no se hiciera referencia directa a su autor. Considero necesario dar algunas explicaciones sobre este movimiento y su artífice, para así comprender algunos de los rasgos humanistas que estuvieron presentes en la mentalidad espiritual del siglo XVII.

Los erasmistas, como acabo de mencionar, fueron los seguidores del humanista holandés. Estas personas, solían ser del ámbito cultural y con una formación más esmerada⁵², que veía en las teorías de Erasmo el concepto ideal de cómo tenía que ser la Iglesia, la vida religiosa y espiritual. Apoyaron de su pensamiento los siguientes planteamientos, los cuales los hicieron propios y defendieron. Estos fueron: la reforma de la Iglesia con la intención de purificarla y volverla a su verdadera esencia, es decir, una Iglesia humilde, austera, sencilla, cercana, dedicada a extender y defender la Fe, a Dios y a los fieles; abogaban por una espiritualidad interior, basada en la exaltación del amor, en la caridad, la humildad, la sencillez y el contacto directo con Dios; no daban una gran importancia a los excesos ceremoniales, los rituales, las devociones sin alma y la oración vocal, pues consideraban que eran innecesarios para contactar con la divinidad; se fundamentaron en la *Philosophia Christi*, que era tomar a Cristo como referente, modelo de vida, guía y maestro, sin olvidar lo que hizo por la salvación de la Humanidad; reconocían la importancia del hombre en el mundo y en la religión, era el punto central de la Creación, lo que no significaba que estuviera alejado de Dios, al contrario, estaban vinculados, de ahí la idea de llevar una vida semejante a la de Cristo. Según Abellán, con esta teoría lo que se estaba acentuando era la autonomía espiritual, la capacidad de contactar con Dios mediante la oración mental, debido a ese vínculo que el hombre y Dios mantenían, por lo tanto no eran necesarios los intermediarios⁵³; luchaban por una vuelta a las Sagradas Escrituras, pues era fundamental tener un conocimiento directo de la Palabra de Dios y de las Epístolas de San Pablo, para que todas las personas aprendieran a obrar como buenos cristianos, y no sólo unos pocos, de ahí que reivindicaran la utilización de la lengua romance; y se oponían a las teorías de los escolásticos, que no concordaban con su pensamiento⁵⁴.

Como se puede ver, Erasmo de Rotterdam tuvo un gran éxito en España, siendo uno de los países que más acogió sus obras y pensamiento, que fueron leídas u oídas desde las capas más altas de la sociedad hasta las más sencillas. Desde la Corte hasta el pueblo, todo el mundo conocía a Erasmo, y muchos apoyaron y compartieron sus ideas. Algunos de sus seguidores fueron: Carlos V; el canciller Gattinara; el Inquisidor General Alonso de Manrique; el arzobispo de Santiago de Compostela Alonso de Fonseca; Francisco de Vergara; Alfonso de Valdés; Juan de Valdés; Juan Coronel; Pedro Guerrero; San Juan de

⁵² MARTÍNEZ MILLÁN, J. *La Inquisición española*. Madrid, 2007. Ed. Alianza Editorial, p. 86.

⁵³ SÁNCHEZ HERRERO, J. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid, 2008. Ed. Silex, pp. 192-194; ABELLÁN, J.L., op., cit., pp. 99, 102-103, 122-124.

⁵⁴ GOÑI GAZTAMBIDE, J. "El erasmismo en España", *Scripta Theologica*, nº 18, año 1986, pp. 117-119.

Ávila; Fray Luis de Granada; Fray Luis de León; y los heterodoxos Constantino Ponce de la Fuente y Agustín de Cazalla. Algunos historiadores, como Bataillon, Villoslada o A. Levi, han comentado y estudiado que San Ignacio de Loyola también tuvo contacto con las obras de Erasmo, aunque no indican claramente que fuera seguidor como los ya mencionados. Donde se ha podido apreciar esa influencia erasmista ha sido en el libro de San Ignacio *Ejercicios*. En ella se observa que algunos aspectos eran semejantes a las teorías que el humanista explicó en *Manual del caballero cristiano*, concretamente el carácter cristocéntrico de sus enseñanzas, es decir, la imagen de Cristo como punto central de sus enseñanzas, y la aspiración a una religiosidad intimista y personal⁵⁵.

Sus obras y pensamiento tuvieron un gran éxito en España, debido a la política de reforma y mejoras, culturales y especialmente religiosas, emprendidas a finales del siglo XV y principios del XVI, pues muchos de sus planteamientos coincidían y se compenetraban con estas nuevas medidas. Esto favoreció la rápida extensión de las ideas de Erasmo por todo el reino, considerándolo una revolución espiritual, como indica el historiador Goñi. El mayor foco erasmista se desarrolló en la Universidad de Alcalá de Henares. En este lugar, el erasmismo obtuvo un gran impulso gracias al impresor de la Universidad, Miguel de Eguía, seguidor de Erasmo, que obtuvo un privilegio real que le permitía la impresión por 8 años, en 1525, de las obras del humanista. De este modo se daban a conocer unos libros que eran útiles para la piedad española⁵⁶. El libro que obtuvo una mayor aceptación fue *Enchiridion militis Christiani* o *Manual del caballero cristiano*, debido a que su mensaje satisfacía la mentalidad y objetivos de los españoles de esta época. En él, Erasmo, decía que las armas de un verdadero caballero cristiano eran, por un lado, el conocimiento de la ley divina, a través de la lectura de las Sagradas Escrituras, y por otro, la oración mental. Estas ideas eran parte de los planteamientos por los que los fieles y los espirituales luchaban para vivir una espiritualidad y religiosidad más intensa y auténtica, es decir, una vida espiritual, basada en las virtudes, la sencillez, el intimismo, la humildad, la caridad, el amor, y tomando a Cristo como modelo de vida. De esta manera, el cristiano tendría una vivencia más profunda de su Fe y sobre todo, conseguiría la unión directa con Dios⁵⁷.

Lo que impidió que las ideas del humanista holandés siguieran vigentes más tiempo, así como, lo que hizo considerar a los seguidores de sus teorías como herejes, junto al pensamiento de Erasmo, fueron los opositores a él. Bastantes personas fueron contrarias a las teorías erasmistas, sobre todo los miembros más extremos de la Iglesia, especialmente los escolásticos, cuyo pensamiento fue muy criticado por el humanista. Creían que sus obras y pensamiento ayudaban e impulsaba el luteranismo, que defendían los aspectos internos de la religión frente a los formalismos y ceremoniales⁵⁸, ya que defendía la oración mental, una espiritualidad intimista y un mayor acercamiento a las Sagradas Escrituras en lengua romance. A ello se sumó sus denuncias y peticiones de una reforma de la Iglesia y la vida religiosa. Hay que tener en cuenta que fue un momento bastante complicado para la Iglesia católica, debido a la propagación de las doctrinas de Lutero y la extensión que estaba teniendo el protestantismo por Europa, por lo que temían

⁵⁵ Ibídem, pp. 16-128.

⁵⁶ Ibídem., p. 123.

⁵⁷ ABELLÁN, J.L., op., cit., pp. 72-76.

⁵⁸ ELLIOTT, J.H. *La España Imperial (1469-1716)*. Barcelona, 2005. Ed Vicens Vives, p. 230.

que cualquier pensamiento que se alejara de las directrices tradiciones de la Iglesia pudiera generar una expansión de la herejía por el país, de ahí sus medidas de protección sobre la Fe católica. La situación cada vez se hizo más compleja, lo que llevó a que interviniera el Santo Oficio, con el fin de poner orden en esta cuestión.

El Inquisidor General en este momento era Alonso de Manrique, admirador de Erasmo. Decidió hacer una reunión en Valladolid, en 1527, con la intención de debatir sobre las obras de Erasmo de Rotterdam, y así comprobar si había contenidos heréticos en ellas. El Inquisidor señaló también que no era labor de los opositores del humanista juzgarle, que si veían algo dudoso que debería ser eliminado o condenado, se lo hicieran constar al Santo Oficio, que era la encargada de estos trabajos, y no ellos. Aun así los anti-erasmistas no cejaron de atacar a Erasmo. Curiosamente la Inquisición de este tiempo no fue crítica con el humanista holandés, ya que en sus escritos no habían visto nada peligroso contra la doctrina católica e incluso permitieron sus obras, especialmente *Manual del caballero cristiano*, pues era una obra útil y buena para la ortodoxia religiosa.

Se decidió hacer un exhaustivo trabajo de revisión de las obras, para saber si había algún detalle herético en ellas, elaborándose además un cuaderno con las proposiciones sospechosas que habían encontrado. Este escrito, fue enviado a los teólogos de las universidades de Alcalá y Salamanca, para que lo examinaran y con el resultado se celebraría otra reunión para debatirlo. La intención era que las conclusiones que se obtuvieran de esta reunión fueran mandadas a Roma y a Erasmo, para que dieran sus explicaciones, así como, se tomaría una decisión con conocimiento de causa⁵⁹. Tras diversos avatares, la reunión tuvo que suspenderse por una epidemia de peste. Finalmente no hubo una resolución firme, ni a favor ni en contra, por lo que se consideró una victoria del bando erasmista. Sus opositores no se rindieron y continuaron sus ataques. Tampoco solucionó el conflicto la carta que escribió el humanista, el 14 de diciembre de 1527, dirigida al Inquisidor General Manrique, a Carlos V, Gattinara y los secretarios Coronel, Valdés y Vergara, exponiendo los servicios que quería prestar al emperador para hacer frente a Lutero y sus teorías, con la intención de mostrar su ortodoxia. Dicho gesto fue correspondido por Carlos V con un agradecimiento, y su protección para con el escritor. La contestación del emperador fue utilizada para defender las ideas de Erasmo y constaron en las ediciones que se imprimían⁶⁰. A partir de 1530 las circunstancias se hicieron cada vez más complicadas para las obras de Erasmo y sus seguidores, entre otras cosas por la desaparición de muchos de los altos cargos que habían apoyado los planteamientos del humanista holandés, como la muerte de Gattinara, Coronel, Alfonso de Valdés, Alonso de Fonseca, y la caída en desgracia del Inquisidor General Alonso de Manrique. Esto llevó a que sus detractores tuvieran más fuerza.

Al final, aunque el pensamiento de Erasmo no fue condenado oficialmente por la Inquisición, sus obras fueron prohibidas y sus seguidores perseguidos y condenados de alumbrados o luteranos⁶¹ como: Juan de Vergara, amigo íntimo de Erasmo, que fue obligado a adjuar de sus pecados en un auto de fe en 1535; Miguel de Eguía, Juan de Valdés, que fue acusado de luteranismo; Alfonso de Virués; o Pedro de Lerma, que

⁵⁹ BATAILLON, M., *Erasmo y España*. México D.F., 1966. Ed Fondos de Cultura Económica, pp. 236-239.

⁶⁰ GOÑI GAZTAMBIDE, J., op., cit., pp. 123-133.

⁶¹ MARTÍNEZ MILLÁN, J., op., cit., p. 86.

decidió abandonar el país. Referente a las obras de Erasmo, poco a poco fueron condenadas por la Inquisición. Sus libros se retiraron de la circulación, diciendo que habían sido mal traducidos, siendo prohibidos en latín y en lengua romance. Algunas de las obras que se prohibieron fueron: *Elogio de la locura*, *Manual del caballero cristiano*, *Los coloquios familiares*, en ambas lenguas; *Paraclesis* y el comentario al *Pater Noster* en lengua vernácula; así como, *Ecclesiastes*, o *De sarcienda Ecclesiae concordia* en latín⁶². A finales del siglo XVI se reconoció que Erasmo no era un hereje, pero sí se consideraba que sus obras habían fomentado la herejía, como así lo señaló el calificador de la Inquisición Diego de Arce.

Como he mencionado antes, en este tiempo la situación se hizo cada más compleja por la extensión del luteranismo en Europa, lo que llevó a una mayor actuación de la Inquisición. Esto afectó no sólo a las corrientes o movimientos heterodoxos, sino también a los ortodoxos, como por ejemplo a los erasmistas o la corriente espiritual de los recogidos, a quienes se les veía sospechosos de comulgar o admitir algunas ideas heréticas. Como explicó Elliott, había una vaga idea sobre el luteranismo y eso fue lo que llevó a que hubiera un mayor celo para mantener la ortodoxia católica en España. Ante la situación que se estaba viviendo en Alemania y el temor de que sucediera lo mismo en el territorio español, hizo que se tomaran medidas muy rigurosas y se realizara un mayor control⁶³, de ahí que cualquier hecho, gesto o comentario que pudiera tener una cierta desviación hacia la heterodoxia, aunque en realidad no fuera herético, fue perseguido y condenado. Esta situación de enorme confusión llevó a un mayor cerramiento en defensa y mantenimiento de la doctrina católica.

En realidad ni Erasmo ni su pensamiento, ni sus seguidores, podían ser luteranos o alumbrados. Aunque Erasmo y Lutero tuvieron algunos puntos en común como fueron: la oración mental, las críticas a los rituales y excesos religiosos, y un acercamiento de las Sagradas Escrituras, el holandés, a diferencia del reformador alemán, reconocía la autoridad de los papas y el libre albedrío (prueba de ello fue su obra *Liberio Arbitrio*). Además, mantuvieron densas discusiones, reafirmando su rechazo a las teorías luteranas en la carta que escribió a Carlos V, poniéndose a su servicio en contra de la corriente del reformador alemán. En lo que se refiere a los alumbrados, aunque éstos leyeron las obras de Erasmo, nunca habrían sido erasmistas, de igual modo, nunca hubieran abogado por las teorías alumbradas los seguidores de Erasmo, a pesar de las conclusiones de la Inquisición. El motivo era porque el pensamiento de los alumbrados tendía hacia el misticismo y los fenómenos relacionados con él, en cambio para los erasmistas este no era su objetivo principal. Los alumbrados, a diferencia de los erasmistas, no procedían de las capas más cultas ni de los ámbitos universitarios, sino que eran personas sencillas del pueblo, además no tenían ningún interés por las cuestiones humanistas, cosa que sí lo tenían los erasmistas. Por lo tanto, aunque pudieran caer en las manos de los alumbrados los libros de Erasmo y los leyeron, nunca le hubieran seguido, ya que en sus teorías no satisfacían sus necesidades, pues no les exponía con detalle las vivencias profundas que un alma sentía al unirse con Dios. Es decir, los fenómenos

⁶² Ibídem, pp. 133-134.

⁶³ ELLIOTT, J.H., op., cit., p. 229.

místicos⁶⁴. Hay que decir también que los erasmistas rechazaron rotundamente a este grupo, resultándoles ofensivo que se les compararan con ellos.

Estas medidas y controles llevaron a que el movimiento y pensamiento erasmista fuera decayendo con el tiempo hasta prácticamente desaparecer. Aunque no se perdió del todo, pues su esencia se mantuvo viva en muchos autores del Siglo De Oro⁶⁵. Éstos no hacían mención directa al humanista, pero algunos investigadores han percibido su pensamiento en obras del siglo XVII, concretamente en el ámbito profano de las obras literarias. Una muestra de estos estudios son por ejemplo “Erasmus inspirador de El Quijote” de José Luis Abellán, “Quevedo y Erasmo en el Buscón” de Antonio Vilanova o “Ecos erasmistas en La Vida es Sueño” de Ysla Campbell Manjárez. Pero también se puede intuir el influjo de Erasmo de Rotterdam en la propia literatura espiritual del Barroco, pues indirectamente también fue fruto de todos los cambios que se produjo en el pensamiento del siglo XVI, siendo por tanto otras de las fuentes que inspiraron la literatura espiritual del XVII, ya fuera de manera directa o indirecta. Además, aunque sus obras dejaron de circular y se prohibieron sus impresiones, pude observar en los listados bibliográficos que he estudiado, pertenecientes a las cartas del 1747, que en algunas bibliotecas conventuales había un ejemplar de alguna obra de Erasmo, sobre todo *Manual del caballero cristiano*. Se puede percibir ese legado erasmista en el mensaje y destinatarios del mismo que se refleja en estas obras. En ellas pesó más el carácter evangelizador de extender el saber religiosos y la Fe católica a todas las personas, en la importancia que se les dio a la humildad, la caridad, la esperanza, como virtudes, así como el amor, como medios para conseguir mantener una relación directa con Dios, que en el caso de la espiritualidad conllevaba a la unión con Él. Tanto Erasmo como los autores espirituales, fomentaron la espiritualidad interior, actitud que iniciaron los espirituales del XVI y que incrementaron los del XVII, pero esta vez destinado a otros ámbitos, no sólo el religioso. La importancia de la oración mental, que, tras la lucha mantenida en el siglo XVI, ya se verá con otros ojos en el XVII, aunque siempre hubo opositores a este tipo de oración, ya era algo que cada vez se fue extendiendo más. La relevancia que en los escritos espirituales se dio a esta oración como vehículo de comunicación entre el fiel y Dios, era compensado con otro tipo de actividades, pero señalando siempre que se dedicara un momento del día a estar a solas con la divinidad. También se ve la importancia de la imagen de Cristo, como modelo de vida y maestro, pues a través de Él se conseguía llegar a Dios. Pero en este tiempo, como más adelante expondré, se incrementó aún más esta imagen, acentuando su Pasión, con el fin de incitar más las almas de los creyentes hacia la buena vida cristiana.

⁶⁴ HUERGA, A. “Erasmismo y alumbradismo” en REVUELTA SAÑUDO, M y MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 350-352.

⁶⁵ ABELLÁN, J.L., op., cit., p. 84.

3.1.2.2 La *Philosophia Christi*

La *Philosophia Christi*, fue la filosofía que tuvo el pensamiento erasmista y en general el Humanismo cristiano. Estuvo muy presente en la espiritualidad de esta época, manteniéndose e incluso acrecentándose en el siglo XVII. Pero ¿en qué consistía la *Philosophia Christi*? en tomar a Cristo como modelo de vida, maestro y guía. Era volver los ojos al elemento clave del cristianismo, el propio Jesucristo, fuente de donde manaba todo el bien y la salvación de la Humanidad. El que siguiera a Jesús conseguiría la perfección. Como explicó Monsegú, el fiel tenía que ponerse ante Cristo y su doctrina, y a través de ella analizar su propia vida y comprometerse a mejorarla con la ayuda de Él. Lo más importante era que todo el mundo podía acceder a Cristo, a sus enseñanzas y vida, pues todas las personas eran hijos de Dios y era el mejor medio para dirigirse al Señor. Además de exponer la imagen de Cristo y su vida, esta filosofía enseñaba los consejos y máximas de Jesús, con el objetivo de vivir la religión del espíritu⁶⁶.

Como hemos podido observar al hablar del pensamiento de Erasmo, el humanista por medio de sus explicaciones e ideas, no se dirigía a un sector concreto sino a toda la sociedad, humanizando los planteamientos religiosos, con la intención de hacerlos más comprensibles, cercanos y que recuperaran la esencia de la Iglesia de los inicios del Cristianismo. Por ello, su filosofía, a diferencia de la que podían transmitir los escolásticos, no era teológica, ni se ceñía a una ciencia o reflexión intelectual, sino que se centraba en Cristo, como ejemplo para conseguir la perfección humana⁶⁷, y por ende espiritual. Quien mejor reflejó las enseñanzas de Erasmo, así como, del Humanismo, sobre la *Philosophia Christi*, fue Fray Luis de León, en su obra, *De los nombres de Cristo*, obra dedicada a explicar la importancia y significado de Cristo para todo el mundo, y lo que supuso para la salvación de la Humanidad⁶⁸.

Esta filosofía caló especialmente en la mentalidad religiosa española y desde entonces va a estar presente en todas las enseñanzas y obras de literatura espiritual, sobre todo en las del siglo XVII. En este siglo, la imagen de Cristo dio un paso más, remarcando su sufrimiento en la cruz, con la intención de que los fieles sintieran lo que había sentido Cristo en su Pasión y muerte. Su fin era incitar sus almas y conciencias para que tuvieran muy presente el dolor y sacrificio que padeció Cristo por la salvación de todos. Con ello tenían que reflexionar sobre sus vidas, y decidir tomar el buen camino que conducía sus almas a la unión con Dios, tras purificarlas y prepararlas. Sobre la importancia de Cristo en la literatura espiritual del siglo XVII, será otro de los temas que expondré en el siguiente capítulo.

⁶⁶ MONSEGÚ, B., op., cit., pp. 357-362.

⁶⁷ Ibídem, p. 370.

⁶⁸ ABELLÁN, J.L., op., cit., pp. 169-170, 179.

3.1.3 Conclusión

Los movimientos culturales-religiosos que se originaron a finales del siglo XV y en el siglo XVI, fueron destacadas fuentes de influencia de la literatura espiritual española de la Edad Moderna. No se puede concebir gran parte de las enseñanzas de la literatura espiritual del siglo XVI y sobre todo del XVII, sin estos movimientos, pues fueron los iniciadores de toda esta revolución espiritual, poniendo las bases de las nuevas enseñanzas y marcando las primeras pautas de ellas. En estos primeros escritos se aprecia ese mensaje que será una constante a lo largo de este tiempo y que fue llevado a los puntos más altos de la espiritualidad católica durante la España del siglo XVII. Estos aspectos dieron importancia de una religiosidad y espiritualidad íntima, fomentando la oración mental, la meditación, los ejercicios espirituales, la preparación del alma para la unión con Dios, la imagen de Cristo y el carácter cercano y social de su mensaje dirigido a todos los fieles, no sólo a los clérigos, sino también a los laicos, mediante la utilización de la lengua romance, comunicándoles que todos podían realizar una vida espiritual. Esta última cuestión fue más legado humanista, que de la propia *Devotio moderna*, pues como señalaron algunos investigadores, lo que se hizo fue humanizar el cristianismo, valorar al hombre y su estrecha unión con Dios, idea que fue fomentada en el XVII, como se puede ver en sus escritos. Referente a la importancia del empleo de la lengua romance, fue un tema relevante y por el que se luchó a lo largo de este siglo, haciendo hincapié en su utilización para las Sagradas Escrituras. Pero esta misión no pudo triunfar en esta época, debido a los controles inquisitoriales. Los autores espirituales procuraron compensarlo por medio de las enseñanzas que transmitieron en sus obras, buscando la mejor formación del fiel y su preparación para la unión con Dios. Todos estos planteamientos, que empezaron a potenciarse en los libros del XVI, fueron llevados a las cotas más altas en el XVII, pero hay que reconocer que sin la labor de los espirituales y autores del siglo XVI, no se podría entender el gran despliegue que tuvo la literatura espiritual en el siglo XVII.

Como ya se ha explicado, dentro de este ámbito destacó el pensamiento erasmista, que, a pesar del gran éxito que tuvo en España, sus ideas fueron finalmente frenadas por el Santo Oficio, ante los enfrentamientos que se había producido entre los partidarios y detractores del humanista holandés. Las circunstancias del momento, por la expansión del luteranismo, no fueron favorables a su permanencia, llevando a la prohibición de las obras de Erasmo de Rotterdam, porque incitaba a pensamientos alejados a la ortodoxia católica. Estos libros y el movimiento erasmista, fueron poco a poco olvidándose, manteniéndose unos escasos lectores en el siglo XVII, que por lo general eran clérigos regulares, pues en sus bibliotecas se conservaban algunas obras del humanista⁶⁹. Pero aun así, fue tal la influencia que ejerció el pensamiento de Erasmo, que sus ideas se mantuvieron vivas en la mentalidad social y en el pensamiento de los destacados espirituales de los siglos XVI y XVII. Como he expuesto, sus planteamientos estuvieron muy presentes en la literatura espiritual española, como por ejemplo la importancia de la imagen de Cristo, la vida espiritual intimista, la relación directa del fiel con Dios, el carácter humilde y austero que debería mantener la religión, la importancia de utilizar la lengua romance para las obras espirituales y las Sagradas Escrituras.... Pero no sólo en el ámbito de la literatura espiritual, sino que también se ha percibido la influencia del humanista holandés en otros campos literarios, como en las obras de los grandes autores

⁶⁹ GOÑI GAZTAMBIDE, J., op., cit., pp. 133-142.

de nuestro Siglo de Oro, como Cervantes, Quevedo o Góngora⁷⁰. Por lo tanto, aunque se pusieron medios para evitar que las obras de Erasmo continuaran en circulación, con la intención de salvaguardar la Fe católica, los inquisidores no pudieron acabar del todo con el legado que dejó en sus seguidores, así como en los lectores o continuadores de éstos últimos, pues aunque no se mencionara directamente el nombre de Erasmo de Rotterdam, su pensamiento se mantuvo vivo en las enseñanzas de sus seguidores.

3.2 Las corrientes espirituales

La resformas religiosas y los movimientos culturales-religiosos que se originaron en esta época, llevaron a la proliferación de corrientes espirituales pertenecientes al ámbito religioso como laico, que buscaban una espiritualidad y religiosidad más personal, intimista y cercana a todos los fieles. Algunas de estas corrientes se mantuvieron dentro de la ortodoxia católica, como fueron los recogidos, que derivó de la observancia franciscana. Pero otras se desviaron cayendo en la herejía, como fue el caso de los alumbrados, corriente que se produjo antes del origen del luteranismo, y los quietistas, que se desarrollaron en el siglo XVII.

Las corrientes espirituales, indirectamente afectaron a la literatura espiritual del siglo XVI y continuaron haciéndolo en el XVII. Estas corrientes, concretamente la recogida, que se mantuvo dentro de los parámetros de la ortodoxia católica, aportó aspectos interesantes que ayudaron a la elaboración de las enseñanzas expuestas en las obras espirituales, sobre todo en lo relacionado con la oración y la importancia del amor y la voluntad en la unión con Dios. Pero no todas fueron así, pues las heréticas generaron más problemas que ayudas a los autores espirituales. Debido a la complicada situación que se estaba viviendo con el protestantismo en Europa y los focos heterodoxos que se formaron en España. La Inquisición estuvo pendiente de todo lo que se escribía en cuanto a espiritualidad o doctrina religiosa, con el fin de salvaguardar la Fe católica y evitar la formación o apoyo de todos aquellos grupos, cuyo pensamiento era contrario a la doctrina oficial de la Iglesia. Esto llevó a que muchas obras espirituales fueran condenas de ser heréticas o fomentar la herejía, aunque en realidad no fuera así, llegando incluso algunos autores a ser juzgados, pues las explicaciones que exponían se asemejaban a algunos puntos de estas corrientes, como la oración mental o la espiritualidad intimista, o bien podían ser mal interpretadas por personas poco doctas. Este conflicto y actitud del Santo Oficio, que fue más estricto en el siglo XVI, se mantuvo en el XVII, pues a pesar de los controles inquisitoriales, siguieron surgiendo nuevos brotes heterodoxos, que volvían a poner en jaque a las obras espirituales, de ahí que su presencia nunca desapareciera de las revisiones del Santo Oficio y de los Índices de Libros Prohibidos. Hay que decir que la Inquisición, aunque estuvo pendiente de estos libros, nunca los prohibió e incluso llegó a ser más permisivo en el siglo XVII, al permitir la circulación de ciertas obras tras ser expurgadas. Además, aunque seguía habiendo grupos contrarios a la publicación de estas obras en lengua romance, el Santo Oficio ya no dio tanta prioridad a esta cuestión, como se puede leer en las cartas que mantuvo el Consejo de la Inquisición con el Tribunal de Sevilla en 1624, dando más relevancia al foco alumbrado que se produjo en esta ciudad, donde sus inquisidores llegaron a culpar de éste a las obras espirituales en romance. Por

⁷⁰ Ibídem, pp. 142-145.

lo tanto, hay que conocer parte de los hechos que se produjeron en ambos siglos con respecto a las corrientes espirituales y su vinculación con el Santo Oficio, para conocer los motivos por los que esta institución continuó vigilante hacia todo tipo de obra espiritual, y las censuras que ella ejerció, así como, y ya relacionado con el mensaje que transmitían, parte del origen del mismo por medio de la corriente ortodoxa de los recogidos.

Referente a las corrientes espirituales que surgieron en esta época, la intención de la Inquisición era evitar que en España se produjeran las mismas circunstancias que en Alemania con el luteranismo. De ahí que actuara de manera muy férrea con todo tipo de corrientes, pensamientos u obras, que fueran sospechosas de herejía o que pudieran incitar a ella aunque en realidad no fueran nada peligrosas para la doctrina católica. El motivo de ello era que algunos aspectos de estas corrientes, tanto heterodoxas como ortodoxas, coincidían, fruto también de las intenciones renovadoras que desde tiempo, se venían reclamando para la Iglesia y la religiosidad, por parte de la sociedad, ante la actitud que había tomado ésta y algunos clérigos en los últimos años. Estas corrientes, como todos los movimientos culturales y religiosos de este momento, pedían un cambio o reforma de la Iglesia y la religiosidad, pero mientras unos fueron más allá, renegando de todo el sistema de gestión de la Iglesia, otros, manteniéndose dentro de ella, sólo pedían una mejora de la misma, con el fin de sacar de nuevo su pureza y esencia de los comienzos del Cristianismo.

Los puntos de coincidencia de ambas corrientes fueron: la reforma de la Iglesia, una espiritualidad íntima, la oración mental frente a la vocal, un mayor acercamiento a las Sagradas Escrituras, un contacto directo con Dios, la búsqueda de la unión del alma con Él, una escasa o nula importancia de las prácticas intelectuales y la lectura de libros espirituales⁷¹. Pero mientras unas corrientes se mantenían dentro de los parámetros de la Iglesia y compaginaban la vida activa con la contemplativa, cumpliendo con sus deberes espirituales, sin desatender los terrenales, y reconocían la autoridad eclesiástica, otras corrientes consideraban que todos estos actos eran obstáculos e impedimentos para la comunicación y unión con la divinidad, y que lo único que había que hacer era sumirse en una profunda meditación, dejándose en Dios. A continuación explicaré el origen y las características de estos grupos espirituales, los cuales, como he dicho, también influyeron en la literatura espiritual española, tanto para incorporar nuevos aspectos y temas de enseñanzas, como fue el caso de los recogidos, o en perjuicio de ella, acusando a sus autores de estar vinculados con las corrientes heterodoxas o considerar que sus escritos fomentaban la heterodoxia.

⁷¹ PÉREZ, J. “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” en REVUELTA SAÑUDO, M. y MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 331-333.

3.2.1 Corrientes heterodoxas

Las corrientes heterodoxas no fueron un fenómeno originario de los siglos XV y XVI, sino que a lo largo de la historia siempre ha habido movimientos y grupos contrarios a los dogmas de la religión oficial, o personas que llevaban hasta el último extremo sus devociones religiosas. Algunas de estas corrientes heréticas que hubo en España antes de la Edad Moderna fueron por ejemplo: los agapetas, los priscilianistas, los albigenses, los bergados o los herejes de Durango⁷², y dentro de las devociones extremas los eremitas o las emparedadas, que buscaba llevar su religiosidad de manera más intimista, independiente y austera. Estos movimientos, a finales del siglo XV y principios del XVI, fueron condenados, ya porque se alejaban de las normas oficiales de la Iglesia o porque se escapaban del control de ella⁷³. Fue ya en época Moderna cuando se desarrollaron las corrientes heréticas más significativas de la historia de España, y las que mayor repercusión causaron a la sociedad y la mentalidad religiosa, llevando a la Inquisición a tomar medidas firmes en toda la Edad Moderna, ante el temor de que se viviera una situación complicada como la que estaba sucediendo en Europa con los protestantes.

En un principio estos grupos fueron tolerados, pues sus ideas se ajustaban a las necesidades y reclamaciones que pedían los fieles y buena parte del clero, de una reforma de la Iglesia, la vida religiosa, y una espiritualidad intimista, por lo que no eran grupos extraños. Incluso tuvieron apoyos por parte de algunos religiosos, como fue el caso del Cardenal Cisneros con la beata de Piedrahita. Pero fue en el siglo XVI cuando este reconocimiento y aceptación cambió, al comprobar que sus ideas no concordaban con los planteamientos católicos y que podían ser peligrosos para la Iglesia católica⁷⁴. Las dos corrientes heterodoxas principales de España fueron, los alumbrados y los quietistas. La primera, aunque tuvo sus mayores focos en el siglo XVI, volvieron a florecer en el siglo XVII en Sevilla. La segunda, los quietistas, como a continuación expondré, fue una evolución de la corriente alumbrada, que estuvo presente en el siglo XVII, especialmente en la segunda mitad, con la condena de su personaje más representativo, Miguel de Molinos.

3.2.1.1 Los alumbrados

Los alumbrados fue una corriente espiritual herética, que no seguía las prácticas religiosas y espirituales de la doctrina oficial de la Iglesia, anterior al surgimiento del luteranismo. No tuvieron relación con las doctrina de Lutero, ni con él mismo, por lo que se considera a este grupo una corriente autóctona de España⁷⁵. Referente a su origen, no es fácil situarlo en una fecha concreta, pero existieron desde finales del siglo XV y principios del siglo XVI, generándose un foco con prácticas y plantemientos similares en el siglo XVII, al que la Inquisición también denominó alumbrados. En ambos siglos, sus

⁷² MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo II. Madrid, 1978. Ed Biblioteca de Autores Cristianos, p. 145.

⁷³ BRAGUIER GOUVERNEUR, L. "Conflit et dissidence religieuse dans les nouveaux foyers de spiritualité castillans: ermites, recluses et sectes illuministes face au Saint-Office (1510-1563)". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2009.

⁷⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 146-149.

⁷⁵ MARTÍNEZ MILLÁN, J., op. cit., p.85

seguidores fueron perseguidos y condenados por la Inquisición. Se les ha llamado alumbrados, dejados o abandonados, por sus prácticas y teorías espirituales. La primera vez que se les denominó con este nombre fue en el 1501, cuando el custodio de la provincia de Castilla de la orden franciscana, fray Antonio de Pastrana, comunicó al Cardenal Cisneros, que un franciscano de Ocaña estaba alumbrado por las tinieblas de satanás. Predicaba una supuesta revelación que había tenido. En ella decía que debía juntarse con varias mujeres santas, para engendrar a un nuevo profeta. Esta persona fue castigada y encarcelada⁷⁶. Pero no fue hasta 1524 cuando se asentó este nombre en el Decreto del Capítulo General de los Franciscanos de Toledo, quienes los condenaron de herejes, ratificándose esa decisión por el Santo Oficio en 1525. El motivo de tal calificativo fue debido, a que estas personas creían estar iluminadas por el Espíritu Santo como Moisés o San Pablo.

Esta corriente no era un conjunto homogéneo, sino que estaban repartidos en grupos que se reunían en las casas a leer y debatir sobre la Biblia, dando cada uno sus propias interpretaciones. Estaba formado por personas del pueblo, sin apenas formación o terciarias de la orden franciscana, de ahí que Joseph Pérez considere a esta corriente una desviación de la observancia de dicha orden religiosa⁷⁷. Fueron varios los grupos que se formaron en distintos tiempos y lugares, siendo principalmente tres: el que se originó en Castilla La Mancha, concretamente en la zona de Guadalajara y Toledo, que fue uno de los primeros, a comienzos del siglo XVI; el de Llerena, en Extremadura, en la segunda mitad del mismo siglo; y en la primera mitad del XVII el foco que se formó en Sevilla. Junto a ellos habría que añadir un cuarto foco que surgió en Alicante y que ha sido estudiado recientemente por el investigador Cayetano Mas Galvañ. Cada uno de estos grupos, fueron focos independientes, que no tuvieron relación entre ellos, ni influencia, pero fueron denominados desde su tiempo como alumbrados, pues muchas de sus prácticas eran semejantes, como el dejamiento o el abuso de la comunión.

A. Los alumbrados de Castilla La Mancha

El foco de alumbradismo que se originó en Castilla La Mancha, concretamente en Guadalajara y Toledo, puede decirse que fue el primero. Se encontraba liderado por Isabel de la Cruz, que en 1512 comenzó a predicar la sumisión de la voluntad humana a Dios⁷⁸. Ella había tenido contacto con la orden franciscana y conocía sus prácticas y pensamientos espirituales. En torno a ella se formó un destacado grupo de seguidores, quienes a su vez propagaron sus ideas y predicaciones al resto del territorio, como Escalona, Toledo, Cuenca, e incluso Valladolid. De todos ellos destacó su discípulo Pedro Ruiz de Alcaraz, que bajo la protección del Marqués de Villena, Diego López Pacheco, en 1523, predicó la espiritualidad alumbrada por Escalona.

En cuanto a sus prácticas religiosas, se reunían para hablar de la forma de concebir el amor de Dios. Según ellos, para llegar a ese amor había que dejarse o abandonarse a Él (de ahí que se les llamara también dejados o abandonados). Sólo debían pensar en la

⁷⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., p. 149.

⁷⁷ PÉREZ, J. (1986), op., cit., pp. 329-330.

⁷⁸ MARTÍNEZ MILLÁN, J., op. cit., p. 84.

divinidad, pues Él les dirían lo que había que hacer y les enseñarían todas las cosas⁷⁹. Practicaban la oración mental y consideraban como actos inútiles las ceremonias externas, las procesiones, los ayunos, la piedad exterior, los sacramentos, la confesión, las penitencias... pues decían que mediante ellos no se contactaba con Dios⁸⁰. Prueba de esto era la actitud que tenía Alcaraz durante la misa, que en vez de arrodillarse y santiguarse en los momentos claves de la misma, se mantenía de pie, completamente rígido, sumido en la más profunda meditación⁸¹. Según los alumbrados, para llegar a la divinidad solo era necesario la Fe y la unión directa mediante la oración mental, pues de este modo el fiel abandonaba sus sentidos, interiorizando su fe, y recibía al Espíritu Santo, que tras transformar su alma, podía llegar a Dios. Debido a esa unión, decían tener visiones, señales proféticas y experimentar fenómenos sobrenaturales⁸². Se reunían para leer y comentar la Biblia, no tomaban en cuenta a la teología ni las enseñanzas de los Santos Padres de la Iglesia. Rechazaban la autoridad eclesiástica, su dogma y jerarquía, pues eran obstáculos. Para los alumbrados sólo contaba el Espíritu Santo, que influía en cada uno de ellos, según las interpretaciones que sacaban de las lecturas bíblicas. Además al ser la espiritualidad una cuestión íntima, no era necesario que hubiera terceras personas. Como decían que estaban iluminadas por Dios y creían que sus almas eran perfectas, no podían pecar, pues eran seres puros. Debido a ello, algunos alumbrados llegaron a cometer actos inmorales y abusos, sobre todo con las mujeres⁸³.

Según Joseph Pérez, así como Stefanía Pastore o María Laura Giordano, en lo que se refiere a las prácticas intimistas y personales, que tenían estas personas de vivir la religión y la espiritualidad, pudo influir el hecho de que algunos de sus miembros fueran de origen converso. Esta espiritualidad que proclamaban, se asemejaba a las de su antigua creencia y encajaban en sus planteamientos religiosos. A diferencia de los oficiales, que les parecían más supersticiosos⁸⁴. Esto se ha reflejado también, en algunas sentencias en las que el condenado por alumbradismo tenía que abjurar de leví.

Los líderes y seguidores de este movimiento fueron juzgados y condenados por la Inquisición en 1525, aunque sus penas no fueron tan severas. Por ejemplo, Isabel de la Cruz, cuyos cargos se reunieron en diez capítulos con 146 propuestas acusadoras y Pedro Ruiz de Alcaraz, quien también había recibido varias denuncias, fueron condenados en Toledo en el auto de fe de 1529, a ser azotados y encarcelados, aunque finalmente fueron indultados. Quien sí fue duramente castigado fue Juan López de Celaín, que era otro miembro que formaba parte de este grupo. En 1530 se le condenó a la pena de muerte por alumbradismo y luteranismo⁸⁵. Salvo el caso de Celaín, en un principio, como señaló el investigador francés Laurey Braguier en su artículo, las condenas por parte de la Inquisición hacia los alumbrados no fueron muy severas. Con el tiempo, y debido al

⁷⁹ LLORCA, B. *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*. Salamanca, 1980. Ed Universidad Pontificia, pp. 68-69.

⁸⁰ BRAGUIER GOUVERNEUR, L., op., cit.

⁸¹ MARTÍNEZ MILLÁN, J., op. cit., p. 84.

⁸² LLORCA, B., op., cit., p. 73.

⁸³ LLORCA, B., op., cit., pp. 69-70.

⁸⁴ PÉREZ, J. (1986), op., cit., pp. 329-330.

⁸⁵ BRAGUIER GOUVERNEUR, L., op., cit.

surgimiento y expansión del luteranismo por Europa, la Inquisición actuó de manera más extrema con las corrientes heterodoxas, con el fin de evitar su propagación por España.

B. Los alumbrados de Llerena

El otro foco alumbrado que destacó en España fue el que se produjo en Llerena, Extremadura, y sus alrededores, entre 1570 y 1582. No son muchos los datos existentes sobre este grupo, como señala Llorca. Una de las fuentes de información fueron los memoriales que escribió el clérigo que les denunció, fray Alonso de la Fuente, y las noticias de algunos historiadores de ese tiempo, como Gil González Dávila, fray Alonso Fernández y fray Francisco de Villena⁸⁶.

Fray Alonso de la Fuente, prior del convento de San Antonio de Llerena y Teólogo Calificador del Tribunal del Santo Oficio⁸⁷, pudo observar, cuando llegó a este pueblo, que en torno al clérigo Gaspar Sánchez, llamado “el teatino”, junto con un grupo de beatas seguidoras de él, se estaba practicado una espiritualidad extraña, con actitudes herético depravadas. Sánchez, predicaba y confesaba a menudo a sus beatas, y aunque a simple vista parecía un clérigo normal y digno, y nadie ponía en duda su conducta. Algunas personas del vulgo murmuraban, que celebraba los actos religiosos deprisa y que daba la comunión de manera cotidiana a personas de poca o dudosa virtud. Cuando fray Alonso comenzó a dar sus predicaciones en la región, las beatas blandas, como las denominaba Huerga, pensaban que el fraile era igual que el Padre Sánchez, por lo que le contaron sus fenómenos maravillosos y tormentosos de sus vivencias “místicas”. Esto le puso en alerta sobre lo que estaba sucediendo y comenzó a indagar sobre ello. Tras estas conversaciones, fray Alonso se dio cuenta que estas mujeres desconocían por completo la oración y prácticas comunes, aunque ellas decían que practicaban la contemplación. El fraile, ante semejante horror de entrar en la vida contemplativa sin realizar los ejercicios previos que todo fiel debía realizar (oración, meditación, penitencia...), les aconsejó que tomaran otro camino más sencillo, el de los ejercicios espirituales y que no contemplasen. Estas palabras no fueron bien admitidas por las beatas, quienes se fijaron que fray Alonso no era igual que su maestro⁸⁸. También tuvo noticias de grupos semejantes en los pueblos de alrededor, como Almendral, así como, que una de sus sobrinas, era hija espiritual de Sánchez, que se encontraba en La Fuente del Maestre. Mediante ella pudo saber la guía y consejos que el clérigo daba a sus beatas, quien les indicaba que se sumieran en la contemplación. Les prohibía la oración vocal, y si tenían malos pensamientos de carácter herético o blasfemo, rechazando o poniendo en duda a la Virgen María y los Santos, como le sucedía a la sobrina de fray Alonso, el Padre Sánchez les decía que esto no era motivo de preocupación, pues esto no significaba que fuera por mal camino⁸⁹. Es decir, aunque hicieran o pensaran algo malo, ellas no estarían pecado, pues estaban ya bajo la gracia de Dios. Esto propició que fray Alonso se implicara más en su decisión de destapar estos movimientos alumbrados, que se estaban dando por esta región, realizando más

⁸⁶ LLORCA, B., op., cit., p. 103.

⁸⁷ HUERGA, A. *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, volumen 1. Madrid, 1978. Ed Fundación Universitaria Española, pp. 84-85.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 98-100.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 101-103.

indagaciones y críticas desde su púlpito. Hubo partidarios del fraile, pero también detractores que defendían a estos religiosos y sus labores espirituales.

Además del mencionado Gaspar Sánchez, hubo más clérigos seguidores de este tipo de espiritualidad que se encontraba fuera de los márgenes ortodoxos, como muy bien ha señalado en su estudio Bernardino Llorca. Según el investigador, fueron ocho clérigos los miembros que organizaban este grupo, algunos de los principales Hernando Álvarez, y el Padre Chamizo. En torno a ellos se formó un grupo de seguidores pertenecientes a las capas del pueblo, destacando las mujeres, que defendían sus ideas.

Las prácticas, así como, los consejos religiosos y espirituales que inculcaba este grupo, era hacer una oración y meditación larga sobre las llagas de Cristo crucificado, pues de ese modo sentirían movimientos interiores, dolor en el corazón, ardor y sequedad, ya que se estaban derritiendo en el amor de Dios. También decían tener visiones y revelaciones, y que la gracia llegaba al alma por señales sensibles. Condenaban las prácticas externas, las penitencias, la oración vocal, las órdenes y la jerarquía eclesiástica. Exponían que sólo ellos conocían el camino de la virtud y los misterios de la oración. Comulgaban varias veces al día, pues decían que de ese modo tendrían más gracia de Dios, sin necesidad de haberse confesado previamente. Al considerarse que por medio de su dejamiento y unión en el amor de Dios eran ya perfectos, cualquier acción que hicieran era lícita, de ahí que se entregaran a actos concupiscentes e impuros, llegando a abusar de sus seguidoras⁹⁰. En relación a esta cuestión, y como menciona Llorca, basándose en los documentos del proceso de los alumbrados de Llerena, decía que procuraban adoctrinar a mujeres jóvenes y solteras, a las que aconsejaban que no se casaran ni fueran monjas, ya que era mejor y más auténtica la vida de beatas, que sólo confesaran con ellos, y mediante la unión con sus guías espirituales se conseguía más perfección y sentimiento⁹¹. Menéndez Pelayo comenta también que uno de los miembros de los alumbrados de Llerena, Juan Bernal, escribió un memorial defendiendo sus doctrinas, que presentaron al rey. En realidad lo que querían estas personas, eran vivir una religiosidad relajada y cómoda, sin cumplir con los deberes y la moral⁹².

Fray Alonso, de los sermones que pronunció condenando a estas personas, el más destacado fue el que hizo el día de San Bernardo de 1571 en La Fuente del Maestre. En él, atacaba la conducta de los que fray Alonso denominaba teatinos, es decir, los seguidores de Gaspar Sánchez, aconsejando que los fieles fueran por el camino llano de la Iglesia de los ritos santos y antiguos. Pero después de la celebración, una de las seguidoras de este grupo alumbrado, María Sánchez, que era conocida como una mujer espiritual y santísima, que comulgaba todos los días, arremetió contra las palabras del fraile de manera violenta, subida en el púlpito de la iglesia⁹³. Decía que más santa era esta doctrina, que la que él predicaba⁹⁴. Tuvieron que apresarla por mandato del vicario del pueblo⁹⁵. Finalmente el fraile dominico dio noticia de todo lo que estaba sucediendo al Santo Oficio, quien en un principio no tomó ninguna medida, llegando incluso a criticar

⁹⁰ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 161-164.

⁹¹ LLORCA, B., op., cit., p. 114.

⁹² MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 161-164.

⁹³ HUERGA, A. (1978), op., cit., pp. 107-108.

⁹⁴ LLORCA, B., op., cit., pp. 106.

⁹⁵ HUERGA, A. (1978), op., cit., p.108.

a fray Alonso por haber provocado todo este caos en el territorio extremeño. Pero el fraile, presentó un detallado memorial exponiendo todo lo que estaba sucediendo, que entregó a Rodrigo de Castro en Madrid al Consejo de la Inquisición. Mediante este informe, el Santo Oficio decidió intervenir⁹⁶.

El 25 de julio de 1574 se leyó públicamente el Edicto de fe contra los alumbrados de Llerena y sus alrededores⁹⁷. Esta mujer, junto con otros seguidores, y algunos que se presentaron voluntariamente, fueron apresados y juzgados por el Santo Oficio, tras las denuncias de Alonso de la Fuente⁹⁸. Se encargó de este caso al obispo de Salamanca Francisco de Soto, que fue Inquisidor de Sevilla y Toledo. Fue envenenado en Llerena el 21 de enero de 1578, pero esto no supuso un obstáculo para las investigaciones y juicios, los cuales continuaron hasta condenarlos definitivamente⁹⁹. Uno de los principales miembros de este foco alumbrado, Hernando Álvarez, fue condenado de hereje y por pertenecer a la secta de los alumbrados, así como de las deshonestidades que cometía con sus seguidoras. Se le castigó a que saliera en auto de fe con traje de penitente, que abjurara de leví, fuera degradado, y encarcelado durante cuatro años. El otro representante destacado, Cristóbal Chamizo, le condenaron a escuchar misa, 50 azotes, se le privó a perpetuidad de confesar y administrar sacramentos, que saliera en auto de fe con traje de penitente, se le privara a perpetuidad de los ejercicios de su orden, se le enviara a galeras durante seis años, y se le desterrara de su distrito, so pena si incumplía esta orden a 200 azotes¹⁰⁰.

Fueron muchos más los alumbrados que fueron juzgados y condenados, tanto clérigos, que era lo que más destacaba, como mujeres, que en total fueron nueve. Varias fueron sometidas a tormento y como penitencia azotes, como así le sucedió a María Sánchez, que fue condenada a que abjurara de leví, le dieran tormento y 400 azotes. Este personaje fue destacada, ya no sólo por increpar a Alonso de la Fuente, sino también porque gracias a ellas comenzaron las pesquisas inquisitoriales y los procesos contra los alumbrados de Llerena¹⁰¹. A pesar de acabar con los líderes de este movimiento en tierras extremeñas, todavía quedaron algunos seguidores, pero su fuerza ya no era la de antes, por lo que tras otro auto de fe que se celebró en 1582, los alumbrados de Llerena habían desaparecido. Menéndez Pelayo comenta que todavía hubo algunos movimientos en el siglo XVII, como fue el auto de fe que se celebró para condenar a un religioso carmelita, fray Francisco de Parra, de alumbrado y decir que con la unión del cuerpo se unían los espíritus a Dios y se fortalecían en su servicio. Fue castigado con una pena de diez años de reclusión en uno de los conventos de su orden y con privaciones¹⁰². Pero salvo estos pocos casos, el alumbradismo se fue extinguendo en Extremadura.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 134.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 147.

⁹⁸ LLORCA, B., op., cit., pp. 105-106.

⁹⁹ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., p. 164.

¹⁰⁰ LLORCA, B., op., cit., pp. 107-108.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 110.

¹⁰² MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., p. 166.

C. Los alumbrados de Sevilla

En Sevilla se originó el otro foco de alumbradismo destacado que hubo en España. Su desarrollo y condenación se produjo en la segunda mitad del siglo XVII, aunque, como indica Huerga, ya existían de antes, pero eran corrientes débiles y soterradas, que salieron con gran virulencia en este tiempo. El investigador señala, como una de las posibles causas de la fuerza que tuvo este movimiento heterodoxo en el siglo XVII sevillano, pudo deberse a la actitud pasiva y permisiva del Tribunal de Sevilla. La negligencia inquisitorial estuvo probada ya en esta época, como así lo refirió Domingo Farfán al hablar de la inquisición de Sevilla:

“La experiencia ha enseñado que por no haber puesto gran cuidado en años pasados la inquisición de Sevilla cuando estuvo presa otra vez la Madre Catalina en tiempo del inquisidor Camino, se alaba ella que salió su santidad aprobada por la Inquisición, y bien se ha echado de ver el grandísimo daño que la dicha Catalina ha hecho en Sevilla, pues desde aquellos tiempos ha corrido esta doctrina de Alumbrados y ella ha sido la maestra de ellos”¹⁰³.

Los alumbrados de Sevilla, tuvieron indirectamente una leve ligación con la literatura espiritual del siglo XVII, pero no porque las obras que se escribieran en este tiempo fueran de inspiración alumbrada, sino por la relación de este campo de la cultura con el Santo Oficio. En primer lugar, y como ya he hecho mención en algunos puntos de la investigación, los inquisidores sevillanos, echaron las culpas de los hechos que se estaban viviendo en la ciudad hispalense con estos focos heréticos, a los escritos espirituales por encontrarse en lengua romance y por ende al acceso de todo tipo de personas con escasa formación, lo que les suponía un serio peligro para la doctrina católica y el mantenimiento de la misma en todo el territorio. Debido a ello, solicitaron al Santo Oficio una mayor prohibición sobre estas obras, medida que el Consejo de la Suprema no prestó atención. En cuanto el otro punto relacionado con esta literatura procedía de las medidas impuestas en el Edicto de 1623, del Inquisidor General Andrés Pacheco, en contra de los alumbrados. En uno de los puntos expuestos se hacía alusión al abuso que los miembros de esta herejía hacían del Sacramento de la Comunión, de ahí la vigilancia que la Inquisición ejerció sobre todas aquellas obras en cuyos contenidos trataban este Sacramento, llegando a prohibir o expurgar algunos de estos libros, para frenar esta cotidiana acción que realizaban los alumbrados, con el fin de que no se fomentara.

Volviendo de nuevo a los focos que se originaron en la Sevilla del siglo XVII, éstos fueron tres, los cuales causaron una enorme repercusión social. El primero era el que se formó en torno a la beata Catalina de Jesús y Juan de Villalpando, que fue el más destacado. Catalina de Jesús era una joven beata que huyó de Linares (Jaén), cuando la Inquisición puso cerco y castigo a los alumbrados de la alta Andalucía¹⁰⁴, tras haber pasado por un proceso inquisitorial en 1611, que no le impidió seguir con sus actuaciones

¹⁰³ HUERGA, A. *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, volumen 4. Madrid, 1988. Ed Fundación Universitaria Española, p. 155. El fragmento del comentario que hizo Domingo de Farfán sobre la inquisición sevillana, y que muy bien menciona el investigador, se encuentra en A.H.N. Inq. Leg. 2963, exp. 1.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 312.

y prédicas seudomísticas¹⁰⁵. Se dirigió a Sevilla, donde poco a poco, fue desplegando su actividad alumbrada, formando en torno a ella a un grupo de seguidores, siendo su “hijo” espiritual Juan de Villalpando¹⁰⁶. Decía tener arrobos, éxtasis, visiones, se comparaba con Santa Teresa de Jesús y consideraba que era la reformadora de los clérigos seculares¹⁰⁷. Referente a Villalpando era de origen canario y había sido fraile carmelita, cura adscrito a la parroquia de San Isidoro en Sevilla y un popular predicador de esta corriente. Ambos estuvieron muy unidos en la vida íntima y pública¹⁰⁸. Abogaban por tomar la comunión con muchas sagradas formas o varias veces al día para tener más a Dios en el interior, rechazaban el matrimonio y la vida religiosa, viendo como vida más perfecta y mejor vista a los ojos de Dios, la de las beatas. No valoraban los sermones ni los libros de devoción, preferían la contemplación interna. No veneraban las imágenes, pues decían que había que mirar a Dios en el interior del alma. Exponían que las obras de caridad impedían la unión con la divinidad y la perfección del alma. Consideraban que en el camino de perfección lo que se tenía que hacer era entrar directamente al grado unitivo, sin pasar por el purgativo e iluminativo. Admitían la oración mental, pero no la vocal, así como decían que no era necesario meditar en Cristo, su humanidad y Pasión, sólo en su divinidad. Se dejaban en Dios, esperando a que obrase y revelase todos los secretos. También condenaban los estudios teológicos, las obras externas y las penitencias¹⁰⁹.

Catalina fue denunciada por 145 testigos de falsa santidad y alumbrada, y a Villalpando se le reprocharon 279 proposiciones. Fueron prendidos por la Inquisición en 1622¹¹⁰. En 1627 Catalina fue condenada a seis años de encierro en un monasterio, en donde haría oraciones y ayunos, y tendría como confesor a un clérigo designado por el Santo Oficio¹¹¹. En el caso de Villalpando, se le acusó de haber predicado la secta de los alumbrados, y transmitir supersticiones, por ello, fue condenado a que saliera en auto de fe, y encerrado en un monasterio durante cuatro años¹¹².

Referente al otro grupo, giró en torno al Padre Francisco Méndez, pero, en comparación con el anterior, fue menos formal o serio. Francisco González Méndez, el Padre Méndez, era de origen portugués, cristiano nuevo y clérigo. Estuvo un tiempo en México, donde fue penitenciado por la Inquisición de judaizante, aunque, como informa Huerga, no se ha localizado el expediente ni la sentencia. También estuvo en Roma, donde intentó hacer la misma farsa religiosa que después hizo en Sevilla, y que a continuación explicaré, pero finalmente fue expulsado de la ciudad eterna. Después partió hacia Sevilla, en donde destacó por sus extravagancias seudomísticas y aunque fue expulsado de la ciudad por el Cardenal Fernando Niño de Guevara, tras la muerte del mismo, Méndez regresó a la ciudad hispalense, llegando a fundar una casa de retiro de doncellas pobres, que a cuenta de ellas pedía limosna¹¹³.

¹⁰⁵ SÁNCHEZ HERRERO, J., op., cit., pp. 250-251.

¹⁰⁶ HUERGA, A. (1988), op., cit., p. 312.

¹⁰⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 170-171.

¹⁰⁸ HUERGA, A. (1988), op., cit., p. 312.

¹⁰⁹ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 170-171.

¹¹⁰ LLORCA, B., op., cit., p. 158.

¹¹¹ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., p. 171.

¹¹² LLORCA, B., op., cit., p. 175.

¹¹³ HUERGA, A. (1988), op., cit., pp. 168-169.

El Padre Méndez fue tenido por un santo, y en torno a él se formó un destacado grupo de seguidores, especialmente mujeres, en el que no faltaron personas del pueblo y la nobleza, como la marquesa de Tarifa o la condesa de Palma. Era un hombre extravagante que hacía que comulgaran varias veces a sus seguidoras. Se quedaba extasiado dando misa, cuando terminaba el culto se quitaba los ornamentos sagrados y realizaba una serie de danzas con ellas. Podía pasarse mucho tiempo en contemplación, y decía tener revelaciones divinas. En una ocasión celebró una misa que duró 23 horas. El culmen de las rarezas de esta persona, fue cuando anunció que le había revelado Dios que moriría el 20 de junio de 1616. Con el fin de cumplir lo que dijo, procuró tomar medidas para enflaquecer su salud. Próximo al día señalado, se despidió de todos sus seguidores, dándoles la esperanza que otro mejor que él vendría, y que hasta entonces se consolaran con dos tratados que les dejaban, uno sobre el amor de Dios, y otro con las mercedes y favores que Dios le había dado. Cuando llegó la fecha anunciada no murió, lo que provocó el estupor entre los suyos y la burla de la sociedad sevillana. Él se escudó diciendo que lo había impedido el demonio. Aun así mantuvo su número de seguidores que le catalogaban de santo¹¹⁴.

La Inquisición no atajó las extravagancias seudomísticas de este personaje cuando estaba en vida, pero a los pocos años de morir no tuvieron más remedio que actuar debido a sus seguidores. Se instruyó un proceso a la memoria y fama del Padre Méndez y tras revisar la documentación y los pertinentes procesos y medidas, fue condenado en el auto de fe de 1624, en efigie¹¹⁵.

El último grupo de alumbrados de la ciudad de Sevilla fue la Congregación de la Granada, llamada así porque se reunían en la capilla de la Granada en la catedral. Álvaro Huerga ha sido el investigador que más ha descrito este foco de alumbradismo de Sevilla, como también señala el investigador Vicente Lleó. Huerga se basó en los informes que escribió el calificador del Santo Oficio Domingo Farfán, quien vio este grupo como si fuera una nueva Iglesia, apartada de la oficial, con su propio líder, quien a su vez elegía a su sucesor. Éste estaba rodeado de un número de varones apostólicos, de los que se decían que tenían el espíritu de los Apóstoles, teniendo su líder el espíritu de Jesucristo. Decían que cuando viniera el tiempo del anticristo, sería la congregación los que le hicieran frente, y los que habían fallecido antes de ese momento, resucitarían para luchar contra él. Planteamiento que lo tenían como profecía. Debido a ello, Farfán comentó que era probable que negaran la obediencia a la cabeza suprema de la Iglesia, el papa, así como les consideró una secta peligrosa y secreta. Su fundador fue Gómez Camacho y su esposa Catalina Jiménez. Según Fernando Campese, que ha sido uno de los que más ha estudiado a este personaje, no son muchos los testimonios existentes sobre este hombre, indicando una de las fuentes que mayor información han aportado, el Memorial de Bernardo de Toro, seguidor del propio Camacho¹¹⁶.

¹¹⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 167-169.

¹¹⁵ HUERGA, A. (1988), op., cit., pp. 170-171.

¹¹⁶ CAMPESE GALLEGU, F.J. "Gómez Camacho: un profeta paradójico en el Siglo de Oro", *Investigaciones históricas*, nº28, 2008, p. 12.

Camacho, de posición social humilde, pues era cerrajero en Jerez de la Frontera, (Cádiz), se convirtió en un respetado maestro y profeta, formando en torno a él un grupo religioso que tuvo una existencia de 100 años, después de su muerte, en 1553¹¹⁷. Como expone Vicente Lleó Cañal, este matrimonio tuvo visiones y revelaciones divinas, siendo Camacho el que más prestigio y seguidores obtuvo. Su maestra espiritual era Marta de San Andrés, religiosa del Convento de las Mínimas de Jerez. Aunque la Inquisición lo juzgó por herejía, aun así tuvo una actitud bastante benévola hacia él¹¹⁸. Camacho decía tener un secreto en su interior, que sólo desvelaría a su sucesor como cabeza de la congregación, y a seis personas cercanas a él, acto que harían todos los que ocupara este puesto. Tras el fallecimiento de Camacho, su lugar lo ocupó uno de los miembros de este grupo, Rodrigo Álvarez¹¹⁹, que era jesuita, el cual fue sucedido por Hernando Mata, al que se le consideraba un profeta y pedían su canonización¹²⁰.

En lo que se refiere a su doctrina, tenían por particular y cierta observancia la Inmaculada Concepción, defendían la oración mental, criticaban la corrupción de la Iglesia, especialmente a las órdenes religiosas, creían en una próxima venida de Cristo a la Tierra, en la que ellos, que se consideraban los elegidos, tendrían un papel principal. En relación a estos se encontraba ese secreto que se transmitía de un líder a otro, y que era tomado como una profecía. Dicha profecía, de la que he hecho algunas menciones antes, era que la Congregación tenía que reformar la Iglesia, y que cuando llegara el tiempo del anticristo, los que estuvieran vivos de la propia Congregación, debían de morir como mártires por la confesión de la Fe de Cristo, y los que habían muerto antes, resucitarían para luchar contra el anticristos¹²¹.

Al Santo Oficio llegó un memorial y peticiones por parte de algunos clérigos sevillanos, sobre las sospechas de este grupo, además de la información de Farfán exponiendo que algunos de los miembros de la congregación habían sido procesados anteriormente, como Hernando Mata, que había sido juzgado por observante de la secta de los alumbrados o el licenciado Francisco Castillo, lugarteniente de otro de los cabecillas de la congregación, Bernardo de Toro, que también se le había apresado y penitenciado. Todo ello hizo que la congregación estuviera bajo el punto de mira de la Inquisición y se iniciaran las investigaciones. Los miembros de la congregación, ante las labores y denuncias llevadas a cabo por el Santo Oficio, tomaron una postura defensiva y ninguno delató ante el tribunal. La Inquisición encargó a Juan de los Ángeles, calificador del Santo Oficio, que examinara los papeles referentes a la Congregación de la granada, así como sus doctrinas y prácticas, que eran vistas como sospechosas¹²².

El informe de Domingo Farfán, del 4 de mayo de 1626, que se ha citado, exponía, además del origen y prácticas de este grupo, los motivos por los que la Inquisición de Sevilla tenía que actuar contra ellos. Decía que era una secta cuyas doctrinas eran erróneas e iban contra la Fe, así como, había que poner remedio a esta situación que ya venía desde

¹¹⁷ Ibídem, p. 13.

¹¹⁸ LLEÓ CAÑAL, V. "La Congregación de la Granada y los artistas sevillanos del Barroco", en MATA INDURÁIN, C. y MOROZOVA, A. *Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*. Pamplona, 2015. Ed. Biblioteca áurea digital, p. 202.

¹¹⁹ HUERGA, A. (1988), op., cit., pp. 218-219.

¹²⁰ Ibídem., p. 221.

¹²¹ LLEÓ CAÑAL, V., op., cit., p. 204.

¹²² HUERGA, A. (1988), op., cit., pp. 222-224.

hacía tiempo (situaba su antigüedad en 80 años), pues muchos de sus miembros había sido juzgados con anterioridad, y si no se solucionaba, ellos pensarían que sus ideas eran las correctas y continuarían propagando su falsa doctrina, poniendo en peligro al catolicismo. Por medio de dicho memorial y las labores realizadas por el Inquisidor Alonso de Hoces, este foco fue desarticulado, siendo su último cabecilla Bernardo de Toro¹²³. En comparación con los anteriores, este grupo alumbrado no fue el más destacado o que mayor repercusión causaron entre los alumbrados de Sevilla, como sí fueron los anteriores, pero la Inquisición puso sus medios para controlarlos.

Respecto a las ideas y conceptos, sobre cómo tenía que ser la vida religiosa y la espiritualidad que había que realizar, de todos estos focos que se originaron en Sevilla coincidían en los mismos puntos: la comunión abundante y varias veces al día o diaria, pues de ese modo se recibían más gracias divinas; que la oración mental era fundamental para la salvación, siendo mejor que las penitencias y la oración vocal, las cuales no servían; que para practicar la oración mental había que dejar todo lo demás, incluso los deberes y obligaciones; que con ella era suficiente y no era necesario ir a misa los días festivos, así como obedecer a los superiores; que no abrieran los ojos cuando se encontraran en oración mental meditando, aunque estuviera el Santísimo Sacramento; que en este estado había que esperar a que Dios obrase en la persona; no admitían las penitencias, sermones, confesiones, así como el matrimonio o la vida religiosa, pues decían que la mejor vida era la de las beatas, sobre todo para las mujeres, pues un casado no podía entrar en el cielo; y que los tocamientos deshonestos no eran pecado¹²⁴.

Además de los controles, persecuciones y condenas que realizó el Santo Oficio sobre los alumbrados de Sevilla, también hizo un edicto de gracia para acabar o poner freno a esta situación. Lo elaboró el Inquisidor General Andrés Pacheco en 1623 y estaba compuesto de 76 proposiciones condenando las prácticas y pensamientos de los alumbrados. Se dirigió a la ciudad de Sevilla y sus alrededores, comunicando, además de lo referido, que se denunciara al Tribunal de la Suprema los casos conocidos en un plazo de 30 días, dando perdón absoluto a los que se confesaban y arrepentían de haber formado parte de esta secta¹²⁵.

D. Los alumbrados de Alicante

Otro foco alumbrado que se originó en la España del siglo XVII, y que nos vuelve afirmar los motivos por los que el Santo Oficio siguió poniendo su punto de mira sobre las obras de espiritualidad, ante el temor de la expansión o afluencia de estos grupos heterodoxos, fue el que se produjo en Alicante y Novelda. Es de señalar que este foco se produjo en la zona de Valencia, una tierra que durante este siglo vivió una espiritualidad bastante profunda con casos de misticismo y espirituales bastante influyentes¹²⁶, como expondré en el apartado que trataré de Antonio Sobrino. Como ya he referido, este grupo se originó a finales del siglo XVII en Novelda y Alicante, y ha sido estudiado por el

¹²³ *Ibidem.*, pp. 230-232.

¹²⁴ LLORCA, B., *op. cit.*, pp. 178-179.

¹²⁵ El edicto completo, que se encuentra en la R.A.H. 9/3605 (49), consta en el apéndice, texto número 1.

¹²⁶ Son muy interesantes los estudios que ha llevado a cabo sobre la espiritualidad y el misticismo valenciano del siglo XVII el investigador Francisco Pons.

investigador Cayetano Mas Galvañ, quien comentó que la información sobre este foco alumbrado no ha trascendido mucho, salvo dentro de las publicaciones locales. Añadió también, que no son muchos los documentos dedicados a este grupo, manteniéndose los datos que han aportado las relaciones de la causa enviadas por el Tribunal de Murcia al Consejo de la Suprema, que se encuentran en el Archivo Histórico Nacional¹²⁷, lo que ha impedido entrar en un análisis detallado sobre este foco alumbrado¹²⁸.

Los alumbrados de Alicante, existieron en la segunda mitad del siglo XVII, fueron investigados y juzgados por el Santo Oficio entre 1679 y 1682, proceso que fue llevado por el Tribunal de Murcia. El descubrimiento de este foco surgió tras el encarcelamiento el 9 de marzo de 1679 de dos beatas capuchinas, María Benedicto y Francisca Pastor, que fueron acusadas de embusteras y sospechosas de herejía. Por medio de sus declaraciones, se llevaron a cabo la detención de más personas en Alicante y sobre todo en Novelda, siendo dos los clérigos destacados, el Mosén Damián Albert, presbítero de Novelda y uno de los cabecillas, y mosén Cristobal Marco. Todo ello generó nuevos apresamientos entre 1679 y 1680, donde los condenados compartían la acusación de apostasía, falsas doctrinas o errores heréticos. Los principales representantes que fueron Mosén Damián y María Benedicto, además de las acusaciones expuestas, les condenaron de dogmatismo de dichos errores o falsa secta, es decir, de ser los ideólogos de este foco. El auto de fe se celebró el 15 de marzo de 1682¹²⁹.

No se conoce muy bien la doctrina que seguía este grupo, debido a la falta de documentación, por ello, los datos que proporciona el investigador, proceden de las acusaciones dadas a Mosén Damián y María Benedicto. Los alumbrados alicantinos, negaban el dogma de la transustanciación, tenían un cierto panteísmo, negaban la existencia del Purgatorio, el Juicio Final o el Infierno, no reconocían las penitencias, criticaban a los predicadores y sus doctrinas, tachándoles de embusteros, y tenían dudosas posiciones sobre el Sacramento de Bautismo. Para ellos la salvación se basaba exclusivamente en los efectos de la gracia divina, de ahí que no fueran necesarias las penitencias, así como reconocían que tras esta gracia, el alma era ya pura por lo que no podía pecar aunque hiciera algo malo¹³⁰. Se puede apreciar, y en comparación con las doctrinas de los demás grupos alumbrados, un matiz que les diferenciaba de los demás el no reconocer la transustanciación. Esta idea era más de mentalidades protestantes que alumbradas, pues como ya he comentado, y que se refleja muy bien en la vigilancia que la Inquisición realizó sobre las obras dedicadas al Sacramento Eucarístico, los alumbrados solían abusar de este Sacramento, pues consideraban que de ese modo recibirían más gracia divina o tendría más a Dios en su interior.

Hay que decir que el término alumbrado, que aplicó el Santo Oficio sobre todos aquellos grupos heterodoxos que se originaron en España, fue bastante amplio. Aunque estos focos coincidían en algunos aspectos con el primer grupo de alumbrados, el del siglo XVI, como era el abandonarse a Dios, el rechazo de las penitencias, los sacerdotes, el

¹²⁷ Las referencias aportadas por Galvañ son: Inq. Leg. 2835; Inq. Leg. 2834; Inq. Lib. 675.

¹²⁸ MAS GALVAÑ, C. "Un grupo de alumbrados en el sur de Valencia durante el siglo XVII (Novelda y Alicante, 1679-1682)", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, nº 21, 2003, pp. 9-10.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 10-16.

¹³⁰ *Ibid*, pp. 20-23.

empleo de la oración mental o el abuso del Sacramento de la Comunión, cada uno de estos grupos tuvo sus propios rasgos que les definieron, de ahí que los alumbrados fueran una herejía heterogénea.

3.2.1.2 Los quietistas

La otra corriente herética que hubo en España, pero también fuera de sus fronteras, fue el quietismo, que se desarrolló a finales del siglo XVI y sobre todo en el XVII. Este movimiento evolucionó de la corriente de los alumbrados, siendo su mayor representante Miguel de Molinos. Como he señalado, esta corriente tuvo repercusión en otros países, a diferencia del alumbradismo que fue un movimiento más autóctono. Aun así la influencia de la espiritualidad española estuvo muy presente dentro del quietismo y todas aquellas corrientes heterodoxas que surgieron en este tiempo, como fueron los llamados perfectistas, en los territorios flamencos, a los que criticó muy duramente los autores espirituales de comienzos del siglo XVII español, como fueron Jerónimo Gracián de la Madre de Dios o Antonio Sobrino. Todas estas corrientes, que decían basarse en las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, lo que hicieron fue malinterpretarlas, llegando incluso a contradecirlas, como fue el caso de los perfectistas, lo que hizo que los seguidores de estas ideas desembocaran en planteamientos poco ortodoxos. A ello se añadió las doctrinas que transmitió Miguel de Molinos, clérigo español que realizó toda su misión en Roma, y cuyas ideas dieron un mayor impulso a esta corriente, llegando a expandirse por Italia, Francia y España. En este caso voy a centrarme en los acontecimientos que se produjeron en España relacionados con el quietismo y el pensamiento de Molinos.

A. Características de la corriente quietista

Pourrat comentó que esta corriente se basaba en dos aspectos fundamentales, por un lado, que el amor puro y el abandono de la voluntad había que llevarlas hasta el desinterés más absoluto. Por otro, la verdadera oración era la pura fe y la presencia de Dios, que conducía al alma a una pasividad total. En general, el quietismo era no hacer nada y dejar hacer¹³¹, abandonándose totalmente en Dios.

El pensamiento de este movimiento espiritual era el siguiente: El hombre podía alcanzar la perfección en este mundo mediante la contemplación continua; En ella estaban todas las virtudes cristianas, por eso, la persona que se encontraba en este estado no era necesario que hiciera ningún acto de virtud, ni exámenes de conciencia, ni oración vocal, ni obras de caridad..., pues eran actividades naturales o realizadas por la voluntad propia y por ello enemigas de la gracia, así como, eran un obstáculo para la verdadera perfección, y una ofensa para Dios¹³². La oración contemplativa pasiva era la que Dios aceptaba e inducía en el alma, ya que era un acto divino. Para los quietistas, los perfectos se unían a Dios como tal, sin necesidad de acudir a la humanidad de Cristo. Decían que había que

¹³¹ POURRAT, P. *La spiritualité chrétienne*. París, 1947, vol. IV. Ed Librairie Lecoffre, p. 122.

¹³² SAINZ RODRÍGUEZ, P. *Antología de la literatura espiritual española*, volumen IV. Madrid, 1985. Ed Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 5-8.

abandonarse a la voluntad divina, aceptando su libre decisión de salvarnos o condenarnos. Sólo había que buscar la gloria de Dios, nada más. Indicaban que, la no resistencia a las tentaciones era legítima e incluso considerada perfecta ante Dios, más que luchar contra las tentaciones. Esta idea tenía una fuerte influencia alumbrada, pues como he comentado anteriormente, para esta corriente el alma que había llegado a la alta perfección no podía pecar, ya que era impecable hiciera lo que hiciera. Para los quietistas las tentaciones eran obras del demonio y no del hombre, por lo que estos actos había que imputárselos a él. Comentaban que si el hombre se resistía a caer en ellas turbaría la quietud del alma, de ahí que era mejor no resistirse, pues en vez de perjudicarla saldría más pura y santa, ya que el hombre quedaba humillado por sucumbir a ellas y esto le purificaba.

Pertenecientes a este grupo herético se encontraban los ya citados perfectistas, movimiento que se desarrolló en Flandes, cuyo pensamiento y prácticas eran iguales al de los quietistas. Abogaban por la oración de quietud y la contemplación pasiva, eran contrarios a cualquier ejercicio, pues consideraban que obstaculizaban el camino que conducía a Dios. El fiel tenía que entrar directamente en la contemplación, sin haber realizado una etapa de preparación previa. Fueron condenados por la Inquisición y los autores espirituales, como los referidos Jerónimo Gracián de la Madre de Dios en su obra *Vida del alma* (1609) y Antonio Sobrino en *Vida espiritual y perfección christiana* (1612). En ellas, además de arremeter contra sus falsas teorías, señalaron que habían interpretado mal las obras de los grandes místicos y en qué estaban equivocados. Este aspecto nos indica la relación que hubo por parte de la literatura espiritual en la España del siglo XVII, con los movimientos heterodoxos de la época, ya no porque estas ideas afectaran a las enseñanzas de los libros espirituales o porque la Inquisición les controlara por si sus contenidos podían desembocar en estas vías o inducir a ellas, sino como defensoras de la doctrina católica ante estas desviaciones, pues los autores espirituales no fueron ajenos a la realidad que les rodeaba. Este aspecto lo comentaré en el capítulo siguiente.

B. Miguel de Molinos y su obra *Guía espiritual*

Miguel de Molinos, era un clérigo de Muniesa (Teruel) diócesis de Zaragoza, que se formó y educó en Valencia, donde ejerció de confesor de religiosas y tuvo contacto con la orden jesuita. Fue enviado a Roma en 1665 para la causa de canonización de Jerónimo Simón¹³³, sacerdote valenciano, dirigiéndose al papa Clemente IX. En Roma estuvo en varios centros religiosos, siendo asiduo de la Congregación llamada Escuela de Cristo, situada en la iglesia de San Alfonso de Padres agustinos descalzos, de origen español. Esta Congregación se convirtió en el primer centro de irradiación de la doctrina quietista que promovía Molinos. En poco tiempo dominó la Congregación, llegando a echar de la misma a 100 hermanos que eran hostiles a su pensamiento espiritual¹³⁴. Pronto tuvo fama de hombre piadoso y de fervor religioso, lo que le hizo que le admitieran en las principales casas de Roma. En un primer momento sus doctrinas fueron bien vistas y

¹³³ ANDRÉS, M. *Los místicos de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1996. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 373-377.

¹³⁴ SEGURA MONEO, J. "Herejía del Molinosismo en Tudela. Siglo XVII", *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, nº 15, 2007, pp. 73-74.

se le consideraba un buen guía espiritual, de gran sabiduría, aunque no muy dado a las prácticas externas¹³⁵. Fue tal la aceptación que tuvo por parte de la sociedad romana que hasta el papa le acogió con gusto y pensó en darle el capelo¹³⁶.

Respecto a su obra, *Guía espiritual*, fue un referente de esta corriente, con muchos seguidores y admiradores, especialmente en Italia. Tuvo la aprobación de fray Martín Ibáñez de Villanueva, trinitario calzado y calificador de la Inquisición, del Padre Francisco María de Bologna, calificador de la Inquisición romana, fray Domingo de la Santísima Trinidad, del Padre Martín Esparza de la orden jesuita, y del Padre Francisco Jerez, capuchino, definidor general de su orden. Se publicó en 1675.

Como indica Menéndez Pelayo, Molinos era un buen escritor, sobrio y de buen lenguaje, conocedor de las obras espirituales españolas, como los libros de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, y extranjeras, por ejemplo, las obras de Ruysbroeck, Tauler, Areopagitas, San Buenaventura, además de los libros de pensamiento ortodoxo como heterodoxo. Para Molinos, la mística era la ciencia del sentimiento y el alma se unía a Dios por el Espíritu Santo, no por la lectura de los libros espirituales o la sabiduría humana. Fue contrario al razonamiento y el conocimiento y, aunque reconocía la meditación, como medio de oración y provechosa para los que comenzaban, prefería la contemplación, pues era más perfecta. Según Molinos, en ella se encontraba la verdad universal y se acallaban las palabras, deseos, así como, el pensamiento. Pero para poder llegar a la contemplación había que abandonar todo y ponerse en manos de Dios.

Defendía la oración mental, en profunda quietud, permaneciendo así largas horas en silencio, con actitud humilde y sumisa, sin obrar, conocer, ni tratando de comprender nada. Aunque en este estado parecía que el alma estaba ociosa, decía Molinos que no, sino que era el Espíritu Santo el que estaba trabajando en ella. De este modo el alma se ponía en las manos de Dios, separándose de todo lo sensible y permaneciendo inactiva, retirada de la parte superior de sí misma, sin pensar ni sí misma y en nada, pues la divinidad haría todo lo demás. Dentro del alma se encontraba Dios, por ello, para llegar a Él, tenía que estar el alma limpia, sosegada y vacía de pecados, errores, pensamientos y tentaciones, y cuando se conseguía, no hacían falta imágenes. Referente a la contemplación, reconocía, la contemplación activa y la infusa o pasiva. La primera era imperfecta, porque estaba en manos de los hombres, en cambio la pasiva era la pura gracia de Dios, que la daba a quien Él quería. Esta idea la tomó de la doctrina teresiana del *Camino de perfección*. Abogaba por la comunión frecuente, pues mediante ella se adquirirían las virtudes y la paz interior.

Como he indicado antes, Miguel de Molinos, a pesar de escribir un libro espiritual y de haberlos leído, fue contrario a ellos. Decía que estaban llenos de conocimientos razonados y que era preferible tener un buen confesor. Respecto a la confesión, a diferencia de otras corrientes heterodoxas, que no admitían el sacramento de la confesión, Molinos si lo valoró, como así lo reflejó en la segunda parte de su obra, no olvidemos que él era confesor. En ella asesoraba cómo debían de desempeñar su labor los confesores.

¹³⁵ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 177-178.

¹³⁶ CALVO GÓMEZ, J.A. "Sectas místicas y alumbrados en los siglos XVI y XVII" en MAGAZ FERNÁNDEZ, J.M. *Los riesgos de la fe en la sociedad española*. Madrid, 2014. Ed. Universidad de San Dámaso, p. 84.

Tampoco valoró las penitencias, sólo las aceptaba si estaban dirigidas por un guía espiritual, pero él prefería la mortificación del espíritu a la del cuerpo¹³⁷.

Por lo tanto, la doctrina de Miguel de Molinos, a simple vista, podía parecer como la de cualquier obra espiritual de la época, pero en el fondo había ciertos matices en los que no concordaban con los planteamientos ortodoxos. Estos fueron, su rechazo a las prácticas externas, a las penitencias, o su poca dedicación a la imagen de Cristo, aunque le mencionaba pero no con la misma intensidad y objetivo que las demás obras espirituales. Para Molinos, el fiel no tenía que hacer nada, sólo permanecer quieto, en una profunda oración, y esperar a que Dios actuara en él, pues era la única forma de llegar a su unión. De ahí que en sus explicaciones se deduce que el alma, dentro del camino de perfección, tenía que entrar directamente en el grado unitivo, sin haber hecho una preparación previa en el grado purgativo o haber pasado por el iluminativo. Su teoría era totalmente contraria a la que exponían los autores espirituales ortodoxos, pues a este último grado no podía acceder nadie por sus propios medios, sino que era la divinidad la que introducía el alma de la persona en esta última etapa, tras haberse preparado con la oración mental, la meditación, las penitencias, las virtudes, reconocer sus faltas, y teniendo muy presente a Cristo. En definitiva, Molinos prescindía de la ascética.

Ya he mencionado antes que fueron muchos los que al principio vieron esta obra y la espiritualidad molinista como un ejemplo de vida espiritual, llevando a cabo la oración que enseñaba en su doctrina quietista. Algunos de sus seguidores fueron: los cardenales Casanta, Carpegna, Azzolini D'Estrées, Coloredi, y Petruzzi. Estos dos últimos se convirtieron en verdaderos impulsores de su doctrina, que la transmitieron por medio de tratados y cartas¹³⁸. Algunos religiosos y religiosas acudieron a él para aprender sus enseñanzas y llevar a cabo su oración de quietud, incluso los laicos, como el conde y la condesa de Vespianiani. A ellos se unieron los protestantes, que también admiraron su pensamiento, pues Molinos condenaba las mortificaciones, las tradiciones y actos externos¹³⁹. Pero también hubo muchos contrarios a su espiritualidad, como fueron los jesuitas y los dominicos, quienes se dieron cuenta del carácter herético de sus enseñanzas, lo que hizo que la Inquisición romana mandara revisar el libro, en el que encontraron sospechas de quietismo, así como, de alumbradismo. Fue detenido por la Inquisición en 1685, y con él mucho de sus seguidores, entre ellos los condes de Vespianiani, y bastantes religiosos. Tanto los condes como los religiosos no fueron excesivamente castigados. En total fueron 200 personas acusadas de quietismo¹⁴⁰. Miguel de Molinos fue condenado por hereje en 1687 por el papa Inocencio XI con la bula *Coelestis Pastor*, donde se reconoció como suyas 68 proposiciones. Fue sentenciado a cadena perpetua en el Castel di Sant'Angelo. Murió en la cárcel en 1696, según el historiador José María Quintana, supuestamente arrepentido¹⁴¹.

En opinión de Ángel Alcalá, el caso de Miguel de Molinos fue un hecho injusto, pues en realidad su pensamiento no era herético sino que no fue comprendido, recibiendo duras críticas por parte de algunos jesuitas. Para Alcalá su obra fue un modelo de

¹³⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 179-182.

¹³⁸ SEGURA MONEO, J., op., cit., p. 74.

¹³⁹ MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978), op., cit., pp. 184-185.

¹⁴⁰ Ibídem, pp. 186-187.

¹⁴¹ QUINTANA, J.M., op., cit., pp.238-241.

espiritualidad en la misma línea que el pensamiento de San Juan de la Cruz¹⁴². Del mismo parecer es Melquiades Andrés, quien dice que Miguel de Molinos se encontraba dentro de la mística española tradicional, como Osuna, Santa Teresa o San Juan. Comenta que para Molinos la mística era experiencia y que su obra iba dirigida a los que estaba aprovechados en la vida espiritual, por lo que fue el quietismo italiano el que no comprendió la mística española¹⁴³. Calvo Gómez, basándose en los estudios de Tellechea, comenta que Molinos no fue el inventor del quietismo, sino que éste ya se encontraba en Italia antes de las doctrinas molinistas. Que pudieron estar detrás de su condena los grupos meditacionistas, que eran contrarios a los contemplativos¹⁴⁴, y Molinos, como se ha podido leer, no dio un gran valor a la meditación en la vida espiritual. Además, en su obra muchos aspectos aparecían en las enseñanzas de nuestros destacados místicos, como: el amor a Dios, la aniquilación, la oración de quietud, la importancia de la contemplación...¹⁴⁵.

Molinos fue un personaje controvertido (incluso todavía lo sigue siendo dentro de los estudios dedicados a él y a la corriente quietista), cuyo pensamiento no se alejaba de las doctrinas espirituales oficiales, pero fueron ciertos matices de sus explicaciones, que rozaban con los planteamientos heterodoxos, los que llevaron a que su obra y doctrina fuera condenada. Por otro lado, la situación de la época, y las mentes algo retorcidas de algunos clérigos acrecentaron su condena. Posiblemente su obra, tras una revisión menos agresiva, hubiera podido seguir circulando sin problemas con una mera expurgación, ya que efectivamente algunas explicaciones podían ser complejas de entender y dar a conclusiones menos heterodoxas a los lectores que la leyeron, habiéndose evitado una rotunda prohibición, pues hasta ese momento, nadie había encontrado nada extremadamente peligroso en el contenido de la misma.

C. El quietismo en España y la influencia de Miguel de Molinos

La corriente quietista en España, no tuvo tanta repercusión si lo comparamos con los alumbrados, entre otras cosas, por el férreo control de la Inquisición para evitar cualquier tipo de movimiento o acción que fuera sospechosa de ir contra la doctrina católica, así como por el exhaustivo examen que hicieron de las obras de impresión extranjera, tanto por parte del Santo Oficio, con los controles portuarios y fronterizos, como los ejercidos por el Estado mediante sus pragmáticas. Sobre las enseñanzas de Miguel de Molinos, sucedió lo mismo, no tuvo una excesiva transcendencia. De esta opinión son algunos investigadores, como Pierre Groult, que en su libro *Literatura espiritual española Edad Media y Renacimiento*, expuso que el pensamiento de Molinos tuvo una mayor aceptación en Europa, pero no tanto en España. Según el historiador, el motivo de ello era que las personas no terminaron de entender de manera clara sus planteamientos, aunque también por los controles ejercidos por el Santo Oficio, para impedir la expansión de sus ideas y causar nuevos brotes alumbrados. De manera

¹⁴² ALCALÁ, A. *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*. Madrid, 2001. Ed. Arcadia de las letras, pp. 59-60.

¹⁴³ ANDRÉS, M. *Historia de la mística de la Edad de oro en España y América*. Madrid, 1994. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos., pp. 458-461.

¹⁴⁴ CALVO GÓMEZ, J.A., op., cit., pp. 91-92.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 86-89.

contraria es la opinión de Julio Segura, que en su artículo, “Herejía del Molinosismo en Tudela. Siglo XVII”, señaló que debido al entusiasmo y repercusión que tuvo en Italia, sus ecos llegaron a España con gran intensidad, sobre todo en Aragón y Navarra. Concretamente en Navarra, zona a la que el investigador ha dedicado sus estudios sobre la corriente quietista y las herejías en la España de esta época, comentó que aquí Miguel de Molinos tuvo su adalid con Francisco de Causadas, racionero de la Colegial, que propagó sus doctrinas a conventos, clérigos y seculares, reconociendo la bondad de sus enseñanzas¹⁴⁶.

Guía espiritual fue traducida a varias lenguas, entre ellas la española, siendo impresa en tres ediciones: Madrid 1676, Zaragoza 1677 y Sevilla 1685. Tuvo un reconocido éxito y un grupo de seguidores. Tras los acontecimientos que se produjeron en Roma respecto al libro y el pensamiento de Molinos, la Inquisición española tuvo que intervenir para analizar el contenido del mismo, llegando a reunirse una junta de calificadores en 1685, año en el que Molinos fue apresado. Uno de los encargados de revisar la obra fue el dominico fray Alejo de Foronda, catedrático de la universidad de Santiago, quien no vio nada peligroso en esta obra, sino todo lo contrario. Aun así el libro fue condenado (aunque los comentarios de los censores no fueron tan graves en comparación con los de Roma) por contener doctrinas peligrosas, ofensivas y erróneas, que podían ser mal interpretadas por las personas ignorantes, al encontrarse en lengua romance.

Por estas fechas circuló un libro anónimo defendiendo las ideas de Molinos titulado, *Respuestas a unos errores*, que también fue condenado, junto con una carta pastoral realizada por el arzobispo de Sevilla, también en defensa de Molinos, quien era además seguidor de su pensamiento. En este momento el Santo Oficio llevó a cabo un exhaustivo control de todo lo que se escribía sobre Miguel de Molinos, incluso las obras que eran contrarias hacia sus doctrinas, como le sucedió al párroco de San Ginés de Madrid, José Martínez, con su libro *La verdad en su centro*, que fue recogido. Fue en los años 90 del siglo XVII y el siglo XVIII, cuando se permitió la circulación de estos libros, como *Discursos filosóficos, theológicos, morales, mysticos contra las proposiciones del Dr. Miguel de Molinos* de Francisco Barambio (Madrid 1691) o la obra de Francisco Posadas *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos* (Córdoba 1698)¹⁴⁷.

Sobre los seguidores de Molinos, según Tellechea, no se sabe mucho sobre ellos, sí es verdad que tuvo sus admiradores y defensores de su pensamiento, aunque la repercusión no fue la misma que con Erasmo de Rotterdam. En estudios más recientes, como el ya mencionado de Julio Segura, se indica que hubo un movimiento por la zona de Navarra, con un destacado foco bastante cercano a Miguel de Molinos. El principal cabecilla de este foco fue Francisco Causadas, racionero de la Colegial de Tudela, amigo personal y discípulo de Molinos, con el que mantuvo un estrecho contacto¹⁴⁸. Propagó la doctrina de éste por Aragón, La Rioja, y especialmente Navarra, concretamente en Tudela. En esta ciudad, el foco se dio sobre todo en la Colegial y en la orden religiosa de la Compañía de María, o como se la denominó, colegio y convento de monjas de la Virgen

¹⁴⁶ SEGURA MONEO, J., op., cit., p. 74.

¹⁴⁷ TELLECHEA, J.I. “Molinos y el quietismo español” en MESTRE SANCHÍS, A. *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV. Madrid, 1979. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 517-518.

¹⁴⁸ SEGURA MONEO, J., op., cit., p. 80.

María de la Enseñanza. Además de Causadas, otro de los principales miembros de este grupo fue el canónigo de la Colegial, Francisco Latorre y Ocón, que fue un gran colaborador de Causadas y uno de los que le ayudó cuando empezó a intervenir el Santo Oficio, por inculcar la doctrina herética de Miguel de Molinos. Esta congregación, que como he señalado, era de nueva creación, fue utilizada por ambos clérigos para transmitir a las religiosas el pensamiento quietista de Molinos, destacando en él dos, la hermana de Causadas, María Causadas, y Polonia Zaraqesqui¹⁴⁹. Con la detención de Molinos por el Santo Oficio romano, por sospechas de herejía, la Inquisición española actuó en el país, buscando los posibles grupos de seguidores de su doctrina, además de la prohibición de sus libros, siendo el foco de Tudela uno de los que se descubrió. Los arrestos y procesos, prácticamente fueron a la par con el de Miguel de Molinos, produciéndose entre 1687 hasta 1691. Además de los cabecillas y las dos religiosas, fueron varios los miembros de este grupo los que terminaron procesados por la Suprema, lo que provocó una gran conmoción en la ciudad, pues eran personas influyentes y prestigiosas de Tudela. Aunque se desconoce la mayor parte de las condenas, por lo general fueron castigados a penas de prisión o exilio¹⁵⁰. En lo que se refiere a la orden religiosa nueva, el Santo Oficio, por no perjudicarla, ya que era una orden reciente, sólo acusó a las novicias próximas a las personas acudas, protegiendo de este modo al resto de la comunidad¹⁵¹.

El otro foco destacado de quietismo, provocado en cierto modo, por las interpretaciones que se sacaron de la obra de Miguel de Molinos, fue el que se produjo en Sevilla. Este fue dirigido por el arzobispo de la ciudad Palafox y Cardona, quien llevó a cabo la tercera edición de *Guía espiritual*, llegando a escribir en ella, un prólogo reconociendo las enseñanzas de Molinos. El arzobispo entregó un ejemplar al cabildo y fue difundiendo el libro por todos los conventos. Cardona, en sus predicaciones, comparó el contenido de este libro con las obras de San Juan de la Cruz, así como, llevó una considerada misión popular de propagación de la doctrina molinista, generándose brotes quietistas en los monasterios y en los grupos de mujeres.

Al igual que en Navarra, la Inquisición, ante los hechos producidos en Roma, tuvo que intervenir, pues la obra era sospechosa de herejía. Se realizaron labores de vigilancia, detenciones y sentencias (muchos de los detenidos eran servidores o familiares del arzobispo). Fueron encarcelados, padecieron penas y destierros, algunos incluso murieron en la cárcel. En cuanto a Palafox y Cardona, se quiso hacer un proceso contra él, aunque finalmente no se realizó. A pesar de ello, tuvo que escribir una carta dirigida al papa, retractándose de sus palabras, y otra carta pastoral criticando las ideas de Molinos, subsanando de este modo la que anteriormente había escrito en favor de él, que fue prohibida por el Santo Oficio, como ya mencioné¹⁵².

No es mucha la información que hay al respecto de la corriente quietista en España, y la aceptación de la espiritualidad de Miguel de Molinos, pero estos pocos datos, nos indican que hubo algunos focos de seguidores de este movimiento, que, como toda corriente herética, la Inquisición intentó destruir y evitar que se originaran nuevos grupos de seguidores. Debido a ello, las obras de literatura espiritual, las que eran denunciadas,

¹⁴⁹ Ibídem, pp. 76-79.

¹⁵⁰ Ibid., pp. 81-83.

¹⁵¹ Ibid., p. 76.

¹⁵² TELLECHEA, J.I., op., cit., pp. 519-520.

fueron revisadas con detalle por temor de que tuvieran rasgos afines a las teorías quietistas de Miguel de Molinos. Fue sobre todo a finales del siglo XVII, años en los que se produjeron estos hechos, cuando el Santo Oficio puso su acento en las posibles influencias quietistas o que podían incitar a ello, como se aprecia en una carta de la Inquisición pidiendo la revisión de la obra del autor espiritual, Fernando Caldera, ante la denuncia de contener la doctrina de Miguel de Molinos¹⁵³. Esto nos indica nuevamente, cómo afectaron estas corrientes espirituales, al devenir de los libros pertenecientes a la literatura espiritual del siglo XVII.

3.2.2 La corriente ortodoxa de los recogidos

La corriente espiritual de los recogidos permaneció dentro de la ortodoxia católica. Su origen se encontraba, en la vida observante de la orden franciscana, y fue potenciada tras las medidas de reforma que llevó a cabo el Cardenal Cisneros, que favoreció este tipo de vida religiosa, frente al conventualismo. También por las obras espirituales procedentes del exterior, es decir, los libros de la *Devotio Moderna*, que circularon por España, a raíz de la imprenta y la propagación, que de ellos hizo el célebre Cardenal por su política de reforma cultural¹⁵⁴.

Según Melquiades Andrés, uno de los historiadores que más ha investigado sobre esta corriente, no se puede precisar la fecha exacta de su nacimiento, pues, como he indicado, derivaba de la vida observante franciscana. Aun así, se pueden situar sus comienzos en la vida reformadora de la orden franciscana, que emprendió Pedro de Villacreces en el monasterio de Santa María de la Salceda, en el siglo XV (que corresponde también a los inicios de la observancia de esta orden), afianzándose con la reforma de Juan de Guadalupe, en 1501. Su nombre procedía de los ejercicios de recogimiento, que practicaban los religiosos en las casas de retiro de los hijos de San Francisco en España¹⁵⁵.

A. Características de la espiritualidad de los recogidos

Hablar de la espiritualidad del recogimiento, es hablar de la espiritualidad observante franciscana, de la que derivaba. La observancia franciscana, llevaba una vida basada en la pobreza, la austeridad y sencillez. Estaba regida por las reglas primitivas de la orden, e inspirada en la vida de retiro de los eremitas, considerada fundamental para llevar una vida contemplativa dedicada a la oración mental y la meditación, con el fin de llegar a la unión con Dios¹⁵⁶. En este ambiente surgió el recogimiento, como una forma o método de caminar por la vía contemplativa, hasta llegar al grado más elevado que era la unión con la divinidad¹⁵⁷. La persona, si quería conseguir llegar a Dios y unirse con Él, tenía que recogerse en su interior y preparar su alma, vaciándola de todo lo externo y

¹⁵³ A.H.N. Inq. Leg. 4444, exp. 56.

¹⁵⁴ PACHO, E., *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*. Burgos, 2008. Ed Monte Carmelo, pp. 404-408.

¹⁵⁵ ANDRÉS, M. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, 1975. Ed Fundación Universitaria Española Seminario "Suárez", pp. 38-40.

¹⁵⁶ PACHO, E., op., cit., pp. 121-124.

¹⁵⁷ *Ibíd*em, pp. 404-408.

despojándose de las cosas que no eran esenciales, para ello tenía que realizar la oración mental y la meditación. Decían que se conseguía llegar a la comunicación con Dios, mediante la vía experimental no intelectual¹⁵⁸, por lo que lo fundamental era el amor, el afecto y la voluntad, y no los conocimientos o el saber teológico.

A diferencia de las corrientes heterodoxas, que negaban cualquier tipo de ejercicio o acción externa o purificadora, los recogidos no separaban, dentro de su espiritualidad, las labores ascéticas y los fenómenos místicos, pues para conseguir los segundos había que realizar previamente los primeros. Debido a ello, compaginaban la vida activa con la contemplativa, es decir, la persona debía dedicarse a Dios, pero sin desatender a sus obligaciones y deberes para con el prójimo o la orden. Tenían muy presente la imagen de Cristo, como modelo de vida, así como, para recordar y reconocer lo que supuso su muerte por la salvación de la Humanidad. También dieron importancia a la figura del hombre, sobre todo su alma, pues él era el protagonista de la unión, y su alma el lugar donde se producía este hecho místico, la unión santificado de ella con Dios. Este aspecto fue un tema común de la mística del Siglo de Oro.

La intención de la espiritualidad recogida, era edificar el hombre interior para que no fuera derribado por las pasiones, y así pudiera llegar a la unión con Él, desde lo más íntimo de su ser. Por lo tanto, el recogimiento quería construir el hombre interior desde el centro del ser humano, por eso el hombre tenía que conocerse a sí mismo, así como anquilarse, siguiendo los pasos de Cristo¹⁵⁹.

Referente a la oración mental, que tanta importancia dio esta corriente y por ende la espiritualidad franciscana, señala el historiador Eulogio Pacho, que fue una novedad importantísima y de gran repercusión histórica, sobre todo la oración meditativa, que se convirtió en la oración universal. Este tipo de oración se hizo cada vez más presente, por lo que se tuvieron que hacer ejercicios que orientaran su práctica, debido a que cada vez se fueron extendiendo más y centralizándose en la vida espiritual¹⁶⁰. Todo este proceso se hacía recorriendo un camino que llevaba a la unión y santificación con Dios, tras pasar por diversas etapas o grados: purgativo, iluminativo y unitivo.

Esta corriente, así como su espiritualidad, iba destinada a la vida religiosa regular, es decir, para los círculos privados de la Iglesia. No tenía un fin pastoral o evangelizador. Este estilo de vida espiritual fue aceptado cada vez más por toda la sociedad, e incluso defendida, siendo los autores espirituales franciscanos, los que la dieron a conocer a todos, y mediante sus obras, querían enseñar a los fieles, la perfecta vida cristiana que conducía a la unión del alma con la divinidad, tras haberla purificado y preparado con la oración mental, la meditación, las penitencias y las virtudes, sin necesidad de conocimientos o esmerada formación teológica, sólo era necesario el amor a Dios y la voluntad. Estos autores propagaron por medio de sus escritos la espiritualidad franciscana, e incluso fueron fuente de influencia para la espiritualidad de otras órdenes, como le sucedió a los carmelitas descalzos, con las enseñanzas que transmitió Francisco de Osuna en su libro, *Tercer abecedario espiritual*, cuyas palabras inspiraron la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús. También son dignos de mención otros dos autores franciscanos, Bernardino

¹⁵⁸ PÉREZ, J. (1986), op., cit., pp. 327-328.

¹⁵⁹ ANDRÉS, M. (1975), op., cit., pp.14-15.

¹⁶⁰ PACHO, E., op., cit., pp. 121-124.

Laredo y Bernabé de Palma, cuyas obras, han sido también catalogadas como claves dentro de los comienzos de la literatura espiritual española de la Edad Moderna.

Los recogidos también tuvo sus problemas con la Inquisición, sobre todo a partir de 1513, pues fueron los años de confusión y convivencia con los alumbrados. Ambos movimientos compartían las palabras recogimiento, dejamiento y quedamiento, de ahí que en ocasiones no se distinguiera un recogido de un alumbrado. Comenzó a marcarse las distancias, tras la condena oficial de los alumbrados por la orden franciscana en 1524 y por la Inquisición en 1525. Aun así, los recogidos, sus continuadores, y los autores espirituales que defendían y enseñaban esta espiritualidad, estuvieron controlados por la Inquisición. Pero a pesar de los conflictos espirituales y la vigilancia, este movimiento espiritual se mantuvo hasta el siglo XVII, con sus altibajos, pero con una gran aceptación¹⁶¹.

B. Evolución y desarrollo

En cuanto a su evolución y desarrollo tuvo varias etapas, unas de mayor esplendor y otras de declive. Durante la primera mitad del siglo XVI, esta corriente y la literatura que generó, vivió un tiempo de esplendor, con destacados autores pertenecientes a esta vía, como los ya citados Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardo Laredo.

La espiritualidad desarrollada en el recogimiento, fue la que estuvo en boga y todos querían realizarla, tanto en España, como fuera de sus fronteras. Fue llevada por los misioneros a América, al lejano Oriente (como así lo hicieron los jesuitas) y a Flandes (por medio de los mercedarios). Sus doctrinas influyeron a un gran número de autores espirituales de otras órdenes, como Francisco de Borja (jesuita) o Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz (carmelitas). Hubo un cierto declive durante el mandato como Inquisidor General de Fernando de Valdés, y el Índice de Libros Prohibidos, que mandó hacer, publicado en 1559, llevando a un mayor control de la enseñanzas espirituales que se predicaban o escribían, ante el temor de que fueran heréticas o condujeran a la herejía, poniendo en peligro a la doctrina católica. También se debilitó la vida religiosa de la orden franciscana a partir de 1575, sobre todo en las provincias de Sevilla, Córdoba, Cáceres, Badajoz y Ciudad Real, comenzando a desaparecer algunas casas de retiro, que se encontraban situadas en lugares más desérticos o montañosos. El motivo era porque cada vez a los religiosos les resultaba más complicada esta vida eremítica, de pobreza y austeridad profunda, prefiriendo estar en lugares más cómodos y atendidos. Según Melquiades Andrés, las causas de este declive fue: el aburguesamiento de la sociedad, las diversas reformas recoletas, el aumento de los movimientos alumbrados y pre-quietistas, y las denuncias a la Inquisición por sospechas o malas interpretaciones. En contraposición, sí hubo algunas provincias que mantuvieron esta vida de profundo recogimiento y espiritualidad, como fue la provincia de Valencia o la asimilación de esa vida espiritual por parte de los carmelitas reformados, cuyas obras inspiraron en gran medida en sus doctrinas y pensamiento. En este tiempo, no todo fueron decadencias sino que desde el punto de vista literario hubo destacados autores franciscano que continuaron propagando y enseñando la espiritualidad recogida de su orden, sobre todo en los últimos

¹⁶¹ ANDRÉS, M. (1975), op., cit., pp. 38-40.

años del siglo XVI y a principios del XVII, como Nicolás Factor, Juan de los Ángeles o Antonio Sobrino¹⁶².

A mediados y finales del siglo XVII, se produjo otra etapa de esplendor de la corriente recogida, momentos en los que la espiritualidad de este movimiento prácticamente se había solapado con la espiritualidad carmelita descalza, orden, como ya he comentado, influyó mucho su pensamiento. En esta época, la espiritualidad recogida se afianzó en las teorías de Herps y Tauler, se centró más en los ejercicios de la presencia de Dios, en el amor puro, la aniquilación de sí, las jaculatorias, y disminuyó el sentido de búsqueda creciendo el de doctrina, es decir, que pasó de ser una espiritualidad experiencial, basada en la experiencia personal, a más pedagógica y doctrinal. En esta época también hubo reconocidos autores de espiritualidad recogida como fueron: Andrés de Guadalupe, Antonio Panes o Antonio de la Cruz¹⁶³.

C. Conclusión

Esta fue otra de las corrientes que influyó en la espiritualidad española de la Edad Moderna, originada de una de las destacadas órdenes de la gran reforma de la Iglesia en España, la franciscana. Quisieron recuperar con su estilo de vida espiritual, la esencia de la Iglesia de los comienzos del Cristianismo, esa Iglesia cercana, humilde, austera, dedicada a Dios, a los fieles, a la oración mental, la meditación y la vida espiritual. Se puede decir, que de esta corriente espiritual, y de la orden franciscana, partieron muchos de los pensamientos que se arraigaron en la mentalidad religiosa española, e impulsaron o asentaron el cercano y novedoso mensaje de esta literatura espiritual, manteniéndose dentro de la ortodoxia católica. Defendieron y enseñaron la perfecta vida espiritual y cristiana, que conducía a la unión y santificación del alma con Dios, tras la previa preparación de la misma, por medio de un camino, formado por diferentes etapas, por las que el alma se purificaba y conseguía la unión. Fue además inspiradora de otros autores y maestros de la espiritualidad de otras órdenes, como el citado caso de Santa Teresa y San Juan dentro de la orden del Carmelo. Por lo tanto, no se podría entender parte de la literatura espiritual española sin la espiritualidad que practicaron los recogidos.

3.3 La sociedad española de los siglos XVI y XVII, y su relación con la religión

Para comprender la evolución que tuvo la espiritualidad de la Edad Moderna, que llevó no sólo a la formación de este campo cultural, sino a su continuidad en el siglo XVII, es necesario conocer la sociedad de este tiempo, y qué contacto tuvo con el mundo religioso. De este modo se puede comprender también el éxito, aceptación y demanda que tuvo la literatura espiritual en el siglo XVII español, así como, los destinatarios del mensaje que transmitieron los autores espirituales del Barroco, acercando la espiritualidad intimista y el camino de perfección, a los hombres y mujeres de este siglo, por medio de sus obras.

¹⁶² Ibídem, pp. 40-43.

¹⁶³ Ibíd., pp. 51-52.

A. La sociedad de la Edad Moderna española

En la vida de la España de la Edad Moderna la religión estaba muy presente, formaba parte del día a día de las personas: en el nacimiento con el bautismo; el matrimonio; la muerte con el Sacramento de la Extremaunción y el dinero que se daba para rezar por el alma del difunto (como así constaban en muchos testamentos); en los festejos y celebraciones (Navidad, Semana Santa, fiesta en honor de un santo, autos sacramentales...); en el trabajo, concretamente en los gremios, quienes tenían sus cofradías, santos patronos y participaban en las procesiones y en el *Corpus Christi*; en el Ángelus a las 12 del mediodía; en las obras pías; en los donativos y trabajos para la creación y construcción de un convento, iglesia o catedral, así como en la elaboración de una pieza artística (cuadro, retablo, imagen...); en las decisiones políticas y económicas; las labores evangelizadoras en América; las luchas contra los infieles y herejes; y también la iglesia, como edificio, era el centro de reunión social y a donde acudían las noticias (como por ejemplo el célebre “mentidero de San Felipe” en Madrid, que se encontraba en las gradas del convento de San Felipe el Real)¹⁶⁴. Rara era la familia que no tenía uno de sus miembros dentro de la Iglesia, o que no hubiera contribuido en ella, formara parte de una cofradía e incluso que no tuviera un guía espiritual. Además, en este tiempo, desde la Corte hasta el pueblo llano, eran comunes las conversaciones sobre temas religiosos, espirituales o vinculados con la Iglesia¹⁶⁵.

Por lo tanto, no era extraño que la sociedad tuviera intereses religiosos y espirituales, así como, pidieran el poder llevar una vida espiritual. Buscaban la manera de satisfacer sus inquietudes religiosas, sin tanta formalidad e intermediarios, viviendo una espiritualidad más personal. Querían encontrar la salvación de sus almas por medio de una Fe intensa, apoyada por las Sagradas Escrituras, las obras de espiritualidad y practicando una oración y meditación íntima que les conectara con Dios. Este aspecto, lo han señalado algunos investigadores, como Rafael Pérez García o Armando Pego, quien comentó, que los autores espirituales se dieron cuenta de la preocupación existente en este tiempo por realizar esa espiritualidad más interior, liberada de los esquemas intelectuales del pensamiento escolástico, satisfaciendo las necesidades e inquietudes de esta nueva época¹⁶⁶. Pego lo enfocó desde el punto de vista de la literatura del siglo XVI, haciendo referencia a dos autores que fueron claves para transmitir la oración mental a todos los fieles, San Ignacio de Loyola y Fray Luis de Granada, pero esta necesidad e interés que tenía la sociedad, y la labor por complacer y comunicar este conocimiento espiritual a los fieles, aumentó y reforzó en el siglo XVII, acercando y atrayendo aún más a la sociedad a las obras y el saber espiritual.

Como acabo de decir, este fervor religioso se incrementó en el siglo XVII, debido a las medidas impuestas por el Concilio de Trento y las experiencias místicas que vivieron algunos personajes destacados del siglo anterior, en concreto, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. La influencia de la Iglesia había aumentado, estando presente en todos

¹⁶⁴ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII” en MESTRE SANCHÍS, A. *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV. Madrid, 1979. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 5-8.

¹⁶⁵ SESÉ, J., op., cit., p. 227.

¹⁶⁶ PEGO PUIGBÓ, A. *El Renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid, 2004. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 28, 33.

los acontecimientos diarios, personales, políticos y culturales. Su intención era reforzar los rasgos, ritos y costumbres, para afianzar la Fe católica y hacer frente a la doctrina protestante¹⁶⁷. Esta situación llevó a una mayor práctica de los sacramentos, devoción por la Pasión de Cristo, la Virgen María y los santos, elementos que no eran reconocidos por la Fe protestante, o no expresaban una excesiva devoción hacia ellos, fomentándose más una espiritualidad intimista¹⁶⁸.

Hubo también muchos abusos, aprovechando el fervor de las personas, y por la aceptación y reconocimiento social que tuvieron los fenómenos místicos, tras las vivencias de los dos célebres Doctores de la Iglesia. Fueron bastantes las personas, sobre todo del ámbito femenino, que quisieron emular a Santa Teresa y querer vivir esas experiencias sobrenaturales, lo que llevó a la proliferación de falsos místicos, especialmente en el siglo XVII, que fue la época en donde más casos se dieron, siendo bastantes los procesos que tuvo que llevar el Santo Oficio por falso misticismo. Algunos no tenían, en cierto modo, malas intenciones, como fueron los casos de religiosas que verdaderamente creían estar tocadas por Dios y de sentir su presencia, aunque en realidad no era así. Estos casos fueron explotados por algunos conventos e incluso guías espirituales, con el fin de obtener fama o ayudas para el convento¹⁶⁹. Pero hubo otros falsos místicos cuyo fin era el engaño y la estafa, para obtener dinero o utilizarlo como medio de vida. En relación a este último aspecto, el historiador Virgilio Pinto, ha investigado algunos casos de falsos místicos que se produjeron en el Madrid del siglo XVII, cuyas intenciones eran lucrarse a costa de la devoción del pueblo. Este fue el caso de la beata María Bautista, juzgada y condenada por la Inquisición a pena de prisión, el 30 de marzo de 1639. El motivo de su condena fue por santa fingida, embustera, que por medio de sus supuestas experiencias místicas, había engañado a muchas personas con el objetivo de sacar dinero, y forzar a algunos de sus devotos para que le dieran más, lo que indicaba que le movía la codicia y no la Fe¹⁷⁰.

Vinculado a los casos de falso misticismo, se abusó también de ciertas enfermedades o problemas físicos que podían tener la persona. Exponían que eran fenómenos extraordinarios provocados por éxtasis o arrobos divinos. Estos casos han sido estudiado por el investigador Andrew Keitt, quien explicó cómo la Inquisición, tuvo que recurrir al ámbito médico, para esclarecer muchas de estas supuestas vivencias místicas. Mediante la labor de los médicos, el Santo Oficio corroboraba si efectivamente esos fenómenos sobrenaturales que decía tener la persona, eran verdaderos, pues muchas veces las debilidades físicas producían sensaciones semejantes a los raptos, arrobos o visiones místicas. Debido a la gran repercusión que hubo de casos de falso misticismo, comenzó a aumentar el número de obras o manuales que explicaban cuáles eran en verdad los mensajes o actos de Dios de los que no, y aconsejaban diferenciarlos de las enfermedades.

¹⁶⁷ PLAZA SIMÓN, P.M. “La institucionalización de la ideología religiosa en la Edad Moderna: Un nuevo concepto para la historia cultural”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV. Historia Moderna*, nº 27, 2014, pp. 270-272.

¹⁶⁸ SESÉ, J., op., cit., p. 228.

¹⁶⁹ BARANDA LETURIO, C. “La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo XVII. Una propuesta”, en ESTEVE, C. *Las razones del censor. Control ideológico y censura de libros en la primera Edad Moderna*. Barcelona, 2013. Ed. Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, p. 162-163.

¹⁷⁰ PINTO CRESPO, V. “La difusión de la literatura espiritual en el Madrid del siglo XVII: los textos de María Bautista”, *Edad de oro* nº XII, 1993, vol. 12, pp. 243-255.

Uno de estos libros fue la obra de Jerónimo Planes, *Tratado del examen de revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos* (1634), que achacaban muchos de estos casos, a enfermedades mentales provocadas por humores coléricos, excesivos ayunos, falta de sueño. A causa de ello, los que experimentaban este tipo de problemas, o se lo provocaba a sí mismos, podían experimentar fenómenos supuestamente sobrenaturales, como locuciones, visiones... También la obra de Juan Francisco de Villava, *Empresas espirituales y morales* (1613), en el que hizo referencia a los posibles desórdenes psicológicos que podía tener la persona, siendo confundidos por revelaciones divinas. Otro libro fue el de Hernando de Camargo, *Luz clara de la noche oscura* (1650), quien, sin estar tan centrado en las cuestiones médicas, si se ciñó al problema de los falsos místicos, definiendo los distintos tipos de visiones que verdaderamente, Dios producía, diferenciándolas de las erróneas o inventadas, e hizo también referencia a los casos de superstición¹⁷¹.

Por lo tanto estamos, ante una sociedad predispuesta a esta espiritualidad intimista, y al mensaje esperanzador de unión con Dios, que transmitieron los autores espirituales en sus obras, y que iban destinados a todos, ya fueran clérigos, laicos, hombres mujeres, solteros, casados, doctos o indoctos. Según los autores espirituales, toda la sociedad, tenía derecho a conocer el verdadero camino de perfección que les conduciría a la unión santificadora con Dios, tras purificar y preparar sus almas, y llevar una buena vida cristiana. Pues todas las personas sin excepciones, eran hijos de Dios y Él, no hacía diferencias, sólo se fijaba en los actos y en su Fe. Sobre el mensaje de la literatura espiritual, sus destinatarios y el éxito de este campo cultural, lo explicaré con más detalle en el capítulo siguiente. En definitiva, y como expuso Virgilio Pinto en su artículo:

“La doctrina de los espirituales se había “popularizado” y extendido, especialmente en el medio urbano. Basta recordar la popularidad de Santa Teresa o la difusión de sus escritos en los más diversos estratos sociales para darse cuenta del fenómeno. No se trata ya de algo para gentes escogidas o para iniciados, sino del marco de una religiosidad de sectores medios o populares, con un estatus económico modesto y un nivel cultural escaso, [...]”¹⁷².

B. Los libros espirituales y la sociedad

Esta espiritualidad intimista fue transmitida por medio de las predicaciones y los libros espirituales en lengua romance, pues los autores espirituales, al querer comunicar y enseñar la Palabra de Dios y sus enseñanzas a todas las personas, utilizaron ésta lengua que conocía la sociedad. Hay que señalar, que la invención de la imprenta ayudó mucho a la propagación de esta espiritualidad intimista. Mediante ella se empezaron a difundir obras, que hasta ese momento se habían encontrado encerradas en los monasterios y universidades, y a las que sólo podían acceder un selecto grupo de personas, generalmente del ámbito religioso. A partir de entonces, la cultura se amplió a otros campos sociales, especialmente a los laicos, y dejó de ser un elemento exclusivo de unos pocos. Por

¹⁷¹ KEITT, A. “The Miraculous Body of Evidence: Visionary Experience, Medical Discourse, and the Inquisition in Seventeenth-Century Spain”, *Sixteenth Century Journal: The Journal of Early Modern Studies*, nº1, 2005, pp. 77-83.

¹⁷² PINTO CRESPO, V., op., cit., p. 248.

supuesto, no se puede decir que la difusión de libros en esta época era la misma que en los tiempos actuales, entre otras cosas porque: había un alto grado de analfabetismo, se hacían pocas tiradas de un libro y los precios eran relativamente elevados, por lo que tener un libro era un objeto de lujo. Aun así, la sociedad buscó sus alternativas para intentar acceder al conocimiento de las obras, ya no sólo de las espirituales sino de otras disciplinas¹⁷³. Referente al tema de las obras de literatura espiritual, como libros, ha sido muy estudiado por el historiador Rafael Pérez García, quien se ha dedicado especialmente, a los libros de literatura espiritual en la España del siglo XVI. El historiador ha analizado la vinculación de la sociedad con los libros espirituales y qué tipo de personas o sectores sociales se han acercado a ellos.

Debido a la invención de la imprenta, cada vez fueron más los laicos que tomaron interés por el mundo del libro, sobre todo la nobleza y la burguesía, formando sus propias bibliotecas privadas. Pero también hubo otros sectores sociales que se adentraron en el ámbito libresco, como: los profesionales de los libros (impresores y libreros), hombres de leyes y por supuesto el clero, no sólo el alto sino también el bajo, tanto para alimentar sus propias experiencias religiosas como para utilizarlos para las catequesis o predicaciones. En lo que se refiere al resto de la sociedad, como el artesanado y el pueblo llano, no despertaron un gran interés, no sólo por las obras espirituales, sino también de otros campos¹⁷⁴, aunque también hubo excepciones, como se muestra en el estudio de la investigadora Sara T. Nalle.

Nalle estudió 836 documentos inquisitoriales, de la diócesis de Cuenca, pertenecientes a los años 1560 a 1610. En ellos identificó 91 propietarios de libros, en donde, curiosamente, destacaron los pertenecientes al ámbito labriego, que eran un tercio de los que fueron preguntados por parte del Santo Oficio. También estaban anotados artesanos, comerciantes, hidalgos y sacerdotes. En estos estudios la investigadora pudo apreciar que, este sector no procedía de los estados más elevados o destacados de la sociedad, en cuanto a formación cultural o vinculación con el mundo del libro se refiere, y pocos de ellos se encontraban en la propia ciudad o en ámbitos urbanos, sino que estaban más ligados al mundo rural. Es interesante el listado que expone Nalle en su artículo, en donde consta el número de personas que son citadas en estos documentos y que tenían libros: 6 hidalgos, 9 clérigos, 10 profesionales (doctores, barberos, boticarios, notarios, estudiantes), 10 mercaderes, 26 labriegos, 8 pertenecientes al sector servicios (tenderos, carreteros, posaderos criados), 16 artesanos, 6 trabajadores del campo¹⁷⁵.

Como he dicho, la tasa de analfabetismo en la sociedad de la Edad Moderna era muy elevada, aunque también había semi-analfabetos, que tenían poca formación lectora o se podían defender con la escritura, como se puede apreciar en el estudio de Nalle. Esto fue debido a que, en esta época hubo un cierto interés por la formación del pueblo, pero sin llegar a los niveles que se producirán en los siglos posteriores desde el XVIII. Al menos existieron escuelas o maestros en algunas localidades donde el Concejo se

¹⁷³ PÉREZ, J. *Cisneros el Cardenal de España*. Madrid, 2014. Ed Taurus, pp. 209-210.

¹⁷⁴ PÉREZ GARCÍA, R.M. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid, 2005. Ed. Fundación Universitaria Española, pp. 320.-321.

¹⁷⁵ NALLE, S.T. "Literacy and culture in Early Modern Castile", *Past and Present*, nº 125, 1989, pp. 77-78.

preocupó en dicha misión¹⁷⁶. A ello se unió la labor educativa emprendida por la Iglesia en los colegios de niños, donde empezaron a inculcar una formación de la doctrina cristiana, que fue un verdadero sistema educativo de nivel primario, así como, la tarea de educación parroquial. Hay que decir también que algunas personas del pueblo mostraron un cierto interés o preocupación por tener una formación educativa, pues de ese modo podría prosperar dentro del ámbito laboral o económico. A ello se sumó el clima social y mental de esos momentos, que era más favorable a la cultura, como señaló en su estudio Rafael Pérez García¹⁷⁷.

Este proceso de alfabetización, tuvo sus variantes dependiendo del lugar, ya que no era el mismo interés el que existía en los lugares urbanos que en los rurales. Además, también había diferencias en cuanto al sexo de la personas. Había una mayor preocupación por dar una mejor formación a los hombres que a las mujeres. Respecto al ámbito femenino, no fue uno de los más beneficiados a la hora de una posible formación educativa, salvo en los estamentos medios y superiores. En el caso del resto de la sociedad, fueron los conventos los centros privilegiados, que acercaron la lectura, escritura y el mundo cultural a las mujeres. En estos lugares, las monjas que sabían leer y escribir, enseñaban a las que no. Ello se refleja en el comentario que Hernando de Talavera hizo en su obra, *De cómo han de vivir las monjas de San Bernardo en sus monasterios de Ávila*, donde decía que las que supieran leer leyesen a las que no sabían, en los momentos que no coincidieran con las labores de la comunidad¹⁷⁸. También se puede ver ese interés por transmitir y enseñar la cultura y el saber a las monjas, en la labor de traducir las obras religiosas en lengua romance que llevó a cabo Cisneros, haciendo llegar los libros eclesiásticos y espirituales, a bibliotecas generales y conventuales, especialmente a los conventos femeninos. Su intención era también que las religiosas tuvieran una mayor formación en cuestiones teológicas y espirituales¹⁷⁹.

Una vez expuesto este aspecto educativo y nivel del pueblo, que más bien era limitado, es necesario explicar los medios por los que el contenido de los libros de literatura espiritual fue dado a conocer a la sociedad. El libro espiritual y prácticamente todos los de los siglos XVI y XVII, tuvieron un carácter comunitario o colectivo. Las lecturas se realizaban en voz en alta, lo que amplió el número de personas que pudieron acceder a ellos. Se realizaban reuniones formadas por personas interesadas en cuestiones espirituales, en donde, además de leer, se hacían reflexiones y se debatían las distintas opiniones de lo que se había leído. Estas reuniones, que en algunos casos desembocaron en vertientes poco ortodoxas, ayudaron a fomentar esta espiritualidad intimista y personal¹⁸⁰.

Lo más común eran las lecturas orales, en torno a un grupo de personas en los ámbitos domésticos. Eran en las casas, donde se juntaban, además de los familiares, los amigos, vecinos o criados. Solían hacerse veladas nocturnas, así como, reuniones de

¹⁷⁶ TAPIA SÁNCHEZ, S. "Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI" en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Valladolid, 1993. Ed. Consejería de Cultura y Turismo, pp. 188-194.

¹⁷⁷ PÉREZ GARCÍA, R.M. (2005), op., cit., pp. 330

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 326-330.

¹⁷⁹ PÉREZ, J. (2014), op., cit., pp. 246-247.

¹⁸⁰ PÉREZ GARCÍA, R.M. (2005), op., cit., p. 339.

mujeres durante las horas de la costura¹⁸¹, en las que una de ellas leía al resto. Unque podía darse el caso que las personas reunidas supieran leer, por norma general solía ser una de ellas la lectora y los demás, al carecer de esa formación, escuchaban.

También se hacían reuniones para leer libros de espiritualidad en los conventos femeninos, como indicó el investigador Antonio Castillo, en su artículo, “Leer en comunidad: libro y espiritualidad en la España del Barroco”. En estos centros, dentro de las propias reglas del convento, las religiosas destinaban un tiempo de sus labores a leer en comunidad, aunque también se podía dar lecturas individuales, por parte de aquellas mujeres que supieran leer. Éstas podían realizar sus lecturas en la tranquilidad de sus celdas, obteniendo sus propias e íntimas conclusiones del texto que leía. Según el historiador, en comparación con las lecturas individuales, las comunes estaban más constreñidas, pues se tenían que ajustar a un orden, tiempo y espacio, y cumplir con las reglas de la congregación. Como explica Castillo, en el caso de las lecturas que se hacían en los conventos, no tenían tanta libertad como las del resto de la sociedad, concretamente las que se desarrollaba entre las beatas, pues las monjas tenían que leer también las reglas de la comunidad y las constituciones de la orden. Era fundamental que también leyeran, como expuso la Mística Doctora en la constitución que dio a su orden, los libros cartujanos, *Flos Sanctorum*, el *Contentus mundi*, las obras de Fray Luis de Granada o las de Pedro de Alcántara (que pertenecen al campo de los libros de literatura espiritual), ya que eran necesarias para la formación del alma¹⁸²

Otro hecho que favoreció a la propagación de las enseñanzas de la espiritualidad intimista, fue la circulación de libros de mano en mano, ya podía ser por préstamo o porque el propietario al trasladarse de un lugar a otro, lo llevaba consigo. A pesar de la invención de la imprenta, siguieron circulando las obras manuscritas (aunque este tipo de libros estaban prohibidos por la Inquisición, ya que no se podían controlar, y estaban penados por los Índices inquisitoriales). La causa de estas obras manuscritas que no se habían impreso, podía ser porque: el libro, sin ser todavía impreso, ya empezó a tener fama; por la falta de recursos económicos; o que ya no se habían hecho más ediciones de ese libro¹⁸³. Un ejemplo de esto fue la obra de Santa Teresa de Jesús, *Vida*, cuyo manuscrito fue pasando de mano en mano, siendo leído por los diversos estamentos sociales, desde el rey y los altos miembros de la Corte y la nobleza, hasta los criados, como así lo comentó en su libro Silverio Santa Teresa, *Proceso de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús*. La obra, como acabo de decir, corrió en manuscrito y no fue impresa hasta el siglo XVII.

En relación a los manuscritos, Pérez García hace mención a las cartas como otro de los medios para transmitir las enseñanzas espirituales, así como, las inquietudes y opiniones referentes a este tema. Éstas epístolas solían enviarse entre religiosos y religiosas¹⁸⁴, aunque también podían darse entre religiosos y laicos. Algunos ejemplos fueron, por un lado, las cartas que se escribieron el frailes franciscano y autor espiritual del siglo XVII, Antonio Sobrino, con sus hermanas la Madre Cecilia del Nacimiento y la

¹⁸¹ Ibídem, pp. 344-348.

¹⁸² CASTILLO GÓMEZ, A. “Leer en comunidad: libro y espiritualidad en la España del Barroco”, *Vía Spiritus*, vol. 7, 2000, pp. 114-117.

¹⁸³ PÉREZ GARCÍA, R.M. (2005), op., cit., pp. 340-342, 351.

¹⁸⁴ Ibídem, pp. 351-353.

Madre María de San Alberto, y que son mencionadas por fray Antonio Panes en los capítulos que dedicó a la vida del Padre Sobrino, en su libro, *Crónica de la provincia de San Juan Bautistas, de religiosos menores descalzos de la regular observancia de nuestro seráfico Padre San Francisco* (Valencia 1665). Por otro, las cartas de Sor María de Ágreda con el monarca Felipe IV, también del siglo XVII.

Los autores de literatura espiritual, vieron que por medio de las lecturas vocales se difundía las enseñanzas que ellos transmitían, por eso animaban a las personas a que leyeran sus obras en voz alta, a todos aquellos que no supieran leer. Para los autores espirituales era fundamental, pues el contenido de sus obras iba destinado a toda la sociedad, con el fin de que todos conocieran la Palabra de Dios, sus enseñanzas, el camino de perfección y supieran obras como buenos cristianos y así conseguir algún día la unión de sus almas con el Señor¹⁸⁵.

Finalmente hay que añadir que, a pesar del escaso conocimiento de la sociedad española de la Edad Moderna, el coste de los libros y las pocas publicaciones que se hacían, el pueblo español estuvo interesado por la espiritualidad intimista, y las enseñanzas que los autores espirituales comunicaban con sus obras. Además muchas de las obras habían sido escritas por destacados predicadores, como sucedía en el siglo XVII, quienes, no sólo transmitía las enseñanzas divinas en sus homilías, sino que las reforzaba en sus obras, con el fin de darlas a conocer al resto de la sociedad. Como ejemplo de estos autores podemos citar a Hernando de Camargo o Gabriel de Morales. Por lo tanto, el mensaje que transmitieron los espirituales, suponía un aliciente y esperanza para sus sencillas y pobres vida, pues no había discriminación. Por todo ello, se despertó un gran interés social por satisfacer sus intereses religiosos y llevar una buena vida cristiana, de ahí que buscaran los medios que les permitieran acceder a estas enseñanzas y de ese modo cumplir con Dios.

3.4 La influencia del pensamiento judío y musulmán en la espiritualidad española

Hay que tener en cuenta que otro de los puntos analizados por algunos investigadores, ha sido la influencia del pensamiento o espiritualidad de la cultura judía y musulmana en la espiritualidad española. No es uno de los temas principales dentro de los estudios sobre literatura espiritual española, pues todavía son muchas las incógnitas que hay, y algunos planteamientos se ven dudosos o forzados. A pesar de ello, algunos historiadores han hecho investigaciones sobre este tema, como Asín Palacios, que se ha dedicado a estudiar los vestigios de la espiritualidad musulmana, concretamente la sufí, dentro de la literatura espiritual española. He considerado hacer una mención referente a esta cuestión, pues su influencia, aunque no tan profunda o marcada como la que produjo la *Devotio Moderna*, o el Humanismo Cristiano, es probable que ambas culturas pudieron ejercer una cierta inspiración en la espiritualidad española. No olvidemos que durante varios siglos existió un contacto con ellas. Como menciona Melquiades Andrés, hubo diálogos inter-confesionales entre sufíes, rabíes y sacerdotes cristianos en tiempos de los *Studia Arabica et Studia Hebraica*, además de los conocimientos que se compartieron con la Escuela de Traductores de Toledo, en el reinado de Alfonso X el Sabio, o también

¹⁸⁵ Ibíd., p. 370.

el libro que escribió Alfonso de Valladolid (converso de origen judío) *Libro de las tres creencias*, en el siglo XIV, donde hacía referencia a las tres religiones¹⁸⁶. Además de estos contactos, hay que tener en cuenta las personas que se convirtieron a la religión cristiana, que aportaron sus pensamientos espirituales a la reforma católica y a los nuevos planteamientos religiosos. Dentro de los estudios que se han dedicado a este tema, buscando los vestigios de la cultura judía o musulmana en las obras de literatura espiritual católicas, se han ceñido más en analizar esta posible influencia en las obras de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, sin incidir en otros autores del XVI, ni tampoco del XVII. En lo que respecta a las obras espirituales del Barroco, esa influencia no fue tan directa, aunque tampoco lo habían sido con las del XVI, pero debido a que los autores de este tiempo tomaron como maestros y referentes a los dos Místicos Doctores, para llevar a cabo sus enseñanzas, dichos aspectos heredados de estas creencias, se mantuvieron en los libros del XVII, especialmente en los capítulos dedicados a las cuestiones místicas.

3.4.1. Influencia judía

Durante los últimos siglos de la Edad Media y los inicios de la Edad Moderna, fueron numerosas las conversiones que se produjeron al catolicismo, por parte de los judíos, en muchos casos por sobrevivir. Estas circunstancias conllevaron a que se produjeran falsas conversiones, aunque muchas eran auténticas, llegando a tener estos conversos o como se les llamaban, cristianos nuevos, una considerada implicación dentro de la Fe católica. Estos nuevos cristianos, que verdaderamente practicaban la Fe católica, aportaron un tipo de espiritualidad diferente a la que se realizaba hasta el momento. Sus intenciones no eran dismantelar la religión cristiana para introducir creencias judías, como refirió el fiscal del Tribunal de Toledo, el licenciado Angulo¹⁸⁷, sino adaptar ciertas formas religiosas a su nuevo credo. A ellos les resultó algo complicado asimilar la nueva doctrina, sus costumbres, ideas, forma de vida y prácticas religiosas, que tenían un carácter más externo y comunitario, que interiorista y personal, como sucedía con la creencia judía. Por eso, no terminaron de encajar algunos aspectos en sus mentalidades, teniendo que pasar años, e incluso generaciones, para asimilarlas completamente. Debido a ello, era lógico, que a pesar de ser fervientes devotos del cristianismo, sus prácticas espirituales seguían teniendo rasgos semejantes a las de la religión hebrea, pero sin querer transformar la religión cristiana en la judía, como decía el mencionado Fiscal. Los cristianos nuevos, vivían la religión de una manera más intimista y personal, con una espiritualidad interiorista que conducía a la mística¹⁸⁸, como dijo Eugenio Asensio, era una “religiosidad del espíritu”.

Los aspectos que aportaron los conversos, y que en cierto modo, también concordaban con algunos planteamientos religiosos que abogaban los movimientos espirituales de este tiempo, para vivir de manera más cercana e intensa la religión, fueron varios. Por un lado, la oración mental y la meditación. Mediante ellas, el fiel podía tener una unión directa e íntima con Dios, sólo ellos dos, sin la necesidad de la intervención de mediadores. Esta cuestión fue muy reclamada por los autores espirituales y religiosos,

¹⁸⁶ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., pp. 78-79.

¹⁸⁷ PASTORE, S., op. cit., pp. 112-113.

¹⁸⁸ MILLÁN, J. M., op. cit., pp. 51-52.

(tanto los de origen converso como no, pero especialmente los primeros, pues lo había vivido más de cerca) desde el siglo XV y sobre todo en los siglos XVI y XVII. Uno de los primeros en reclamarlo en España fue Alonso de Cartagena, escritor humanista de origen judío, que estuvo muy interesado por la religión católica y su reforma. Escribió la obra, *Oracional*, en 1454, de carácter didáctico moral, que se centraba en la práctica de la oración mental. Según María Laura Giordano, en su artículo, “La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeoconversa (1449-1556)”, fue una obra adelantada a su tiempo, pues en ella se recogía temas e ideas que estaban muy presentes en la *Devotio Moderna*, pero que en España no empezaron a comentarse hasta los movimientos reformadores y culturales de Cisneros. Referente a las explicaciones que daba sobre la oración, se percibía los vestigios hebreos de las prácticas religiosas que se realizaban en esta creencia. Para Cartagena, la oración no tenía que ser un mero acto de mover los labios, era una labor interna en la que se elevaba el corazón a Dios, que conllevaba una experiencia auténtica y una devoción sincera. Decía además que la oración mental era una obra más alta y pura que todas las prácticas externas. Cartagena no desdeñaba los actos externos, pues reconocía que algunos eran buenos y útiles, pero no tenían un nivel tan elevado como el de la oración mental, ya que estaba más cercano a los apetitos inferiores. En cambio la otra, era la labor legítima, excelente y la que descendía de las altas virtudes¹⁸⁹.

Así pues, los cristianos nuevos tendían o defendían una espiritualidad más intimista de unión cercana a Dios, como ellos o sus antepasados habían practicado. Pero, tampoco daban un rechazo absoluto a las prácticas externas, que eran las que siempre habían realizado los cristianos viejos. Esto podía ser por su intención de adaptarse a su nueva creencia, aunque también, como un medio de protección para no tener problemas con la Iglesia y los cristianos viejos. Esta combinación, que más adelante se denominara vida activa y contemplativa, va a ser una constante en la literatura espiritual española y generó densos debates al respecto.

Por otro lado, la defensa y reclamación de un contacto más directo con las Sagradas Escrituras, las cuales tenían que encontrarse en lengua romance, para que estuvieran disponibles a todo tipo de personas de la sociedad. Ellos no concebían ese alejamiento que se hacía a todos los fieles de los textos sagrados, a los que sólo unos pocos tenían el derecho de leerlos. Por eso, dieron una gran importancia a la Biblia, en concreto a las epístolas de San Pablo, las cuales además estuvieron muy presentes en el pensamiento espiritual de este tiempo (además en las teorías heterodoxas, como en las enseñanzas de Lutero) y en las obras de muchos de los autores espirituales. El motivo fue porque sus enseñanzas se ajustaban más a la espiritualidad que ellos practicaban, es decir, acentuaba la importancia de la fe interior que conducía a la unión con Dios. San Pablo indicaba que todas las personas que creyeran con verdadera fe y amor en el Señor podían contactar con Él, y señalaba que no era necesario un exceso ceremonial para llegar a la divinidad.

Fueron muchos espirituales de origen conversos, los que realizaron estudios sobre la Biblia, buscando el origen en sí del mensaje, pues ellos conocían, no sólo la lengua sino las antiguas costumbres, y habían manejado los libros sagrados de su antiguo credo.

¹⁸⁹ GIORDANO, M.L. “La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeoconversa (1449-1556)”, *Hispania Sacra*, vol. 62, nº 125, año 2010, pp. 43-91.

También está el caso de Fray Luis de León, de origen converso, y sus trabajos, el *Cantar de los Cantares*, y las inspiraciones que tomó de este poema bíblico, para hacer su obra *La perfecta casada*, o del Nuevo Testamento, para hacer su célebre libro, *De los nombres de Cristo*¹⁹⁰. Consideraban que en las Sagradas Escrituras se encontraba las enseñanzas divinas, y que todos tenían el deber de conocerlas y de ese modo saber obrar como buenos cristianos.

En lo que respecta a las ceremonias y rituales externos, les otorgaron poca importancia, pues no eran fundamentales para la comunicación del creyente con Dios. Preferían despojarse de los aspectos exteriores, de las devociones y prácticas ancladas que mantenía esta creencia, para buscar la esencia del cristianismo y dirigirse a una religiosidad del espíritu¹⁹¹. Este aspecto lo fomentaron más aquellos cristianos nuevos, que sin volver a su antigua creencia, sucumbieron en corrientes poco ortodoxas, como por ejemplo el alumbradismo, siendo muy críticos con estos actos e incluso negándose a practicarlos.

En este tiempo, los nuevos cristianos tuvieron que hacer frente a las acusaciones que los cristianos viejos hacían de ellos, debido a los casos de falsas conversiones. Por ello solían remarcar bien su verdadera Fe y devoción a la religión católica, manteniendo un carácter humilde y austeros, en el que mostraba las diferencias de ellos con la actitud que tomaban algunos cristianos viejos, como se puede apreciar, en los comentarios que hizo Juan de Lucena sobre cómo debía ser un buen clérigo.

Algunos historiadores como, Eugenio Asensio, José Luis Abellán, o más recientemente Stefanía Pastore, han llegado incluso a decir que, los promotores de la nueva espiritualidad de esta época fueron los conversos y así se reflejaba en la literatura espiritual. Ellos aportaron a la espiritualidad española una vivencia religiosa y espiritual más personal y directa con la divinidad (como sucedía en su antigua creencia), idea que muchos cristianos venían reclamando desde hacía tiempos, además fomentaron los estudios bíblicos a partir de los estudios hebraicos. Por ejemplo, Abellán comentó en su libro, *El erasmismo español*, que el interés que tuvo Fray Luis de León por la Biblia fue debido a sus orígenes judíos¹⁹². Asensio señaló también la importante labor llevada a cabo por el judeoconverso, Alfonso Zamora, que influyó en la excelente formación, dentro de este campo, de Arias Montano y de Fray Luis de León¹⁹³. Pero no sólo se hace referencia a Fray Luis de León sino también a muchos autores espirituales que han sido claves dentro de este campo, cuyos orígenes también eran conversos, como San Juan de Ávila, Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz.

No se puede negar que existiera un cierto “sincretismo” o adaptación de algunos planteamientos procedentes de las aportaciones que trajeron los conversos, como otra fuente más de influencia, pues casaban con las ideas y reformas religiosas y espirituales que pedían los cristianos. Aunque resulta bastante excesivo afirmar, que fueron los conversos los que iniciaron este cambio y los que crearon esta nueva literatura espiritual,

¹⁹⁰ ABELLÁN, J.L., op., cit., p. 176.

¹⁹¹ ASENSIO, E. *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca, 2000. Ed Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 54-58.

¹⁹² ABELLÁN, J.L., op., cit., pp. 173-175.

¹⁹³ ASENSIO, E., op., cit., pp. 51-52.

como prácticamente han indicado algunos investigadores, lo que sí es verdad, es que no se puede obviar el influjo que aportaron los cristianos nuevos, de igual modo que lo hicieron otras culturas inspiradoras, como las de procedencia flamenca o germana. Todas juntas contribuyeron a la formación de esta nueva literatura espiritual, concretamente la española, que fue más intimista, igualadora y cercana a Dios, así como original y diferente a la del resto de Europa, y que la ha convertido en uno de los referentes claves de la cultural y la religión Universal.

3.4.2. Influencia musulmana

La influencia musulmana en la literatura espiritual española, no se percibe de manera tan fehaciente como sucede en el caso de la influencia judía, pues la posible conexión entre ambas culturas y creencias no fue tan directa, en lo que a conversiones se refiere, como sí sucedió con los judíos y sus adaptaciones a la nueva creencia. Efectivamente hubo un cierto conocimiento, así como convivencia con la religión islámica, debido a los ocho siglos que estuvieron viviendo en España, pero el influjo de pensamientos y mentalidades que pudieron aportar a la religión cristiana, resulta en algunas ocasiones forzado, como se puede apreciar en los estudios dedicados a este tema, es decir, como si hubiera un interés de mostrar que verdaderamente fuera así. Tampoco se puede hacer una negación rotunda de que no hubo un cierto influjo, pues como acabo de decir, existió un largo contacto, por lo que pudo haber alguna inspiración, pero no tan directa como en el caso de los judeoconvertos.

Ya mencioné al principio de este apartado que el investigador que más se ha especializado en este campo de estudio ha sido Miguel Asín Palacios, que ha explicado la espiritualidad islámica, su origen, desarrollo, personajes destacados e influencia en la espiritualidad católica, especialmente en el pensamiento de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Más recientemente ha destacado dentro de este campo de estudio la Investigadora Luce López Baralt, que se ha dedicado más a buscar la simbología y las palabras semejantes de la espiritualidad sufí en el misticismo español, concretamente en los ya citados Doctores de la Iglesia. La historiadora se centró más en sus obras poéticas y al igual que Asín Palacios, al que le sucede en sus estudios, remarca en gran medida esa supuesta influencia árabe¹⁹⁴. En este caso voy a centrarme en los estudios de Miguel Asín, pues aporta una información más amplia sobre este tema.

Palacios en sus estudios, expuso que hubo una influencia recíproca entre ambas culturas, la cristiana y la musulmana. La espiritualidad islámica, en sus comienzos, tomó bastantes referencias de la espiritualidad cristiana, en concreto de la vida monacal que se desarrolló en Oriente. Este hecho fue debido al contacto y conocimiento que los primeros musulmanes tuvieron de algunos cristianos que llevaban una vida cenobítica, anacoreta o eremita, prácticas religiosas que estuvieron muy presentes en el Oriente medieval, y que también la practicaron algunos musulmanes. Según el historiador:

“Es innegable la posibilidad de contacto entre el islam primitivo y el modelo monástico cristiano: el rahib o monje es ya un tópico de la literatura preislámica y

¹⁹⁴ LÓPEZ BARALT, L. “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús” *Nueva Revista de Filología Hispánica*, nº1, vol. 30, 2017, pp. 22-91.

de la literatura ascética de los primeros siglos del islam. La Arabia estaba llena de cenobios cristianos; el beduino, en sus viajes, tropezaba a cada paso con anacoretas en Siria y en Egipto”¹⁹⁵.

Por lo tanto no es extraño que la doctrina y el método que se llevaba a cabo en la vida espiritual cristiana, influyera en los escritos ascéticos y místicos musulmanes, como se puede apreciar en el libro de Algazel, *Ihya*, que fue la obra más importante de la espiritualidad islámica, el sufí. En ella, la doctrina ascético-práctica que se expuso era originaria de la religión cristiana, de ahí que haya analogías asceticomísticas en ambas creencias¹⁹⁶.

Curiosamente, y como señala el investigador, a pesar de carácter anti-monástico del fundador del islam, Muhammad, desde muy pronto esta creencia tuvo una doctrina y una vida asceticomística semejante a la cristiana, y ello se refleja en la espiritualidad de los sufíes o místicos musulmanes, que obraban de manera semejante a los místicos cristianos, eso sí, sin compartir el dogma de la Santísima Trinidad, la Encarnación del Verbo y la divinidad de Cristo¹⁹⁷. Otro dato que indica aspectos semejantes de ambas creencias fue la existencia en el mundo árabe, como por ejemplo en Al-Ándalus, de ascetas y eremitas islámicos que llevaban una vida religiosa muy intensa. Mortificaban sus cuerpos, llevaban una vida de pobreza, se privaban del sueño para leer el Corán, hacían ayunos, algunos practicaban la castidad, dedicaban su vida a la peregrinación... Solían aislarse de la sociedad para llevar una piedad más intimista, pero con el tiempo se hicieron más comunicativos, haciendo predicaciones y transmitiendo sus enseñanzas a sus discípulos y seguidores que les acompañaban, llegando a ser considerados por la sociedad como hombres cultos de la religión musulmana. Estos rasgos eran propios de los ascetas cristianos.

Debido a ello, ambas creencias coincidían en bastantes puntos del ámbito ascético como eran: el desprecio del mundo exterior centrándose en el interior, el temor a Dios y la esperanza en su misericordia, la meditación, la penitencia, el huir de la vida mundana, mortificar los apetitos, vencer las tentaciones, resignarse alegremente a la pruebas que Dios sometía al alma, refugiarse en la soledad y que el alma aceptara la voluntad de Dios¹⁹⁸.

Pero también fue la espiritualidad musulmana, ya evolucionada, la que posteriormente influyó en los espirituales cristianos, especialmente en los españoles, como explica Palacios en sus estudios. Esta influencia que recibió la religión cristiana de la musulmana, fue por medio de las enseñanzas de los autores andalusíes como: Averroes de Córdoba, Avempace de Zaragoza, Abenarabi de Murcia, Abu-l-Abbas de Murcia o Ibn Abbad de Ronda. Todos ellos inspiraron muchos escritos de contenido espiritual, como la obra de Raimundo Lulio, *Libro del amigo y del amado*, quien además, como señala Palacios, no se avergonzó al confesar que tomó como fuentes de referencia las ideas del sufismo, llegando a adoptar la misma terminología, símiles, símbolos y recursos

¹⁹⁵ ASÍN PALACIOS, M. *El islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, 1981. Ed Hiperión, pp. 10-11.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 5-12.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁹⁸ ASÍN PALACIOS, M. *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid, 1992. Ed Hiperión, pp. 35-37.

literarios. También tomó influencias del sufismo Raimundo Martín, concretamente de las obras del ya mencionado Algazel, especialmente en su libro *Explanatio Symboli*.

El investigador en su libro, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, expuso con más detalle la espiritualidad islámica y su semejanza con la espiritualidad cristiana carmelita, sobre todo en el pensamiento de San Juan de la Cruz. Aquí el investigador explicó una especie de “camino de perfección” con sus partes ascéticas y místicas, que tenía la espiritualidad islámica, y cómo algunos aspectos se asemejaban a la doctrina de San Juan de la Cruz.

Este hecho lo indicó Palacios, diciendo que el Místico español estuvo influenciado por la doctrina de la escuela musulmana sadili, por medio de las enseñanzas y las obras de Abu-l-Abbas de Murcia, y en concreto de Ibn Abbad de Ronda. Éste último, al igual que San Juan, decía que para lograr la unión con Dios, había que renunciar a todo lo que no era Él. En sus explicaciones aunaba la visión ascética y mística, así como utilizó una serie de términos que posteriormente fueron empleados por la doctrina carmelita: vacío, desnudez y libertad. En ambas creencias, el alma debía vaciarse, liberarse de todos los apetitos, egoísmo, salir de todas las cosas y aniquilarse a sí misma para conseguir el sosiego, la quietud y la soledad con Dios, uniéndose a Él. Pero para ello, el creyente tenía que reconocer sus pecados y defectos, purificándose física y moralmente, apartando todo lo que podía obstaculizar la unión con la divinidad.

Este proceso era complejo y duro, con momentos difíciles que apretaban al alma, pero cuando se conseguía sentir la presencia de Dios, ayudando, consolando y otorgando gracias y favores a ésta, era una sensación dulce y esperanzadora. Dicha acción, la realizaba Dios, para que el creyente no deseperara en su empeño de llegar a unirse con Él, pero tampoco le acostumbraba a esta situación, pues no continuaría el camino, por eso, tras esos toques, se apartaba, para que el fiel tuviera más deseos de Él y siguiera luchando por conseguir su unión. Los espirituales musulmanes llamaron a esta experiencia *qabd*, apretura (el estado de angustia y desolación) y *bast*, la anchura de espíritu (el sentimiento de consuelo y dulzura)¹⁹⁹.

Asín Palacios remarca, la estrecha conexión que había de este planteamiento con la doctrina carmelita, sobre todo con las enseñanzas de San Juan de la Cruz en sus obras, *Subida al Monte Carmelo* y en *Noche Oscura*. La espiritualidad de San Juan se asemeja en gran medida, como indica el investigador, al pensamiento espiritual de Ibn Ata Allah, que fue comentada por Ibn Abbad en *Sharh al-Hikam*²⁰⁰.

También coincide con el pensamiento del Místico Doctor, en concreto, con su noche oscura del alma, el fundador de la escuela sadili, Abu-l-Hasan al-Sadili, que comparó los pesares que el alma padecía hasta llegar a Dios, con la noche y el día. Para los sadilíes la desolación, es decir la noche, era el estado perfecto de los contemplativos, ya que en ella el alma se privaba de cualquier bienestar y estaba más dispuesta, ya que en la angustia de la noche era donde Dios se revelaba al alma, pues las tinieblas era el medio que Él solía emplear, para dar a conocer el valor de los favores que otorgaría al creyente en la unión.

¹⁹⁹ Ibídem, p. 257.

²⁰⁰ Ibídem., pp. 272-274.

Otra cuestión que los sufíes explicaban y que los espirituales cristianos también hicieron referencia, era que el alma no debía desesperarse, si no recibía el consuelo de la divina presencia de Dios en la oración o en los ejercicios de piedad, pues para Él, era más importante las obras en las que el alma se encontraba en sequedad, que en la dulzura. Es decir, más tarde o más temprano recibiría esa gracia divina, que sólo podían conceder Dios, pero hasta entonces el creyente tenía que seguir ejercitándose²⁰¹. Había más analogías entre ambas creencias, como la importancia del amor a Dios, o las advertencias de los peligros que podía provocar las falsas señales de origen diabólico, de igual modo que hicieron los espirituales cristianos²⁰².

Palacios comentó también, la influencia sufí en las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús, sobre todo en dos cuestiones. La primera, que el creyente no debía alardear de las gracias y dones que se recibían de Dios, pero tampoco pedirlos. Su actitud ante tal hecho tenía que ser humilde, virtuosa y reservada, sin signos egoístas o vanidosos, y no hablar de ellos, salvo a su maestro espiritual. Este consejo iba sobre todo dirigido a los principiantes, pues podían caer en la vanagloria. La segunda, los sufíes comentaban que los contemplativos, unidos por amor y voluntad a Dios, se entregaban a Él sin pretender otra cosa que no fuera la divinidad, pues como decía Ibn Abbad, y que muy bien menciona Asín Palacios, el que a Dios tiene, nada le falta. Estas palabras eran iguales a los versos de Santa Teresa, cuando decía que el fiel, al estar ya con Dios, ya nada le hacía falta ni le podía turbar, pues estar con Él era suficiente²⁰³:

Nada te turbe, nada te espante;
todo se pasa, Dios no se muda;
la paciencia, todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene nada le falta.
Solo Dios basta.

En definitiva, para Miguel Asín Palacios la influencia de la espiritualidad musulmana en la espiritualidad cristiana, especialmente en las obras de los autores del siglo XVI, era un hecho notorio, entre otras cosas porque ambas creencias habían compartido aspectos espirituales, por lo que la influencia posiblemente fue mutua, de ahí que no era extraño ver vestigios de la espiritualidad sufí en la literatura espiritual española²⁰⁴.

Efectivamente no se puede negar, que hubo un influjo de la espiritualidad musulmana en la espiritualidad cristiana, sobre todo en las obras de los autores españoles, pero esa influencia no sería tan directa, como ha señalado Asín Palacios, en sus investigaciones. Guillermo Serés, en relación con este tema y referente a los estudios de Palacios, considera algo surrealista que un autor espiritual tomara sus ideas o se inspirara en las obras de los autores musulmanes, pues habría sido castigado por la Inquisición. Hay que tener en cuenta que bajo el reinado de los Reyes Católicos, y especialmente tras la reconquista de Granada, se llevó a cabo toda una labor de evangelización y un mayor control inquisitorial, con el fin de eliminar todas aquellas obras de contenido religioso

²⁰¹ *Ibíd.*, pp. 258-260.

²⁰² *Ibíd.*, p. 266.

²⁰³ *Ibíd.*, pp. 268-269.

²⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 278-279.

procedentes de la religión islámica y hebrea²⁰⁵. El medio por el que los espirituales españoles de los siglos XV y XVI, pudieron conocer las enseñanzas de la espiritualidad sufí, fue a través del autor Raimundo Lulio, que como mencioné antes, reconoció el haber tomado como fuentes, los escritos de los espirituales islámicos. Fue Lulio la clave de unión entre ambas creencias, cuyas obras influyeron en la espiritualidad del XVI, sobre todo su *Art amativa*, pues desde 1482 sus libros fueron traducidos al español²⁰⁶.

Por lo tanto, la espiritualidad sufí también fue uno de los puntos de inspiración de la literatura espiritual española, haciéndola diferente a las demás, y que fue estudiada por los autores espirituales, pero su contacto no fue tan directo como sucedió en el caso de la espiritualidad que aportaron los conversos, sino por medio de las obras de Raimundo Lulio.

3.5 Conclusión

Después de estas explicaciones, se puede ver que fueron estos movimientos, corrientes e influencias las que asentaron las bases o dieron pie a la formación de una nueva literatura espiritual, más cercana, sencilla y destinada a un público mayor, no solamente al religioso. No se puede entender el carácter y el mensaje que transmitió la literatura espiritual española de la Edad Moderna, sin las influencias de los movimientos culturales-religiosos, tanto europeos como autóctonos, las influencias de otras creencias, y las corrientes espirituales que surgieron en este tiempo. Los pensamientos e ideas que aportaron, fueron tomados por los autores espirituales del siglo XVII, como fuentes de inspiración o incluso de enseñanza, aplicándolas a los nuevos temas que ellos expusieron en sus obras o para acentuarlos más, y dar una mayor comprensión a sus pensamientos. Debido a ello, se seguirá percibiendo el legado de la *Devotio Moderna* o el Humanismo Cristiano en los escritos del XVII, de ahí la necesidad de conocerlos, pues de ese modo, se obtiene una mayor comprensión del mensaje que los espirituales de la España Barroca querían transmitir. A ello hay que añadir el interés social por un mayor acercamiento y participación en la vida religiosa y espiritual, y el ambiente espiritual que se fomentó en este tiempo, y que fue uno de los puntos clave, que ayudó a la continuidad y éxito de la literatura espiritual en el siglo XVII. En lo que se refiere a las corrientes heterodoxas, aunque no fueron fuentes de inspiración para los autores espirituales, pues como ya he referido, ellos se mantuvieron dentro de los márgenes de la ortodoxia católica, es importante saber de ellos, pues marcaron la vida espiritual española y la intervención de la Inquisición dentro del ámbito cultural y religioso. Estas corrientes, que como he explicado estuvieron presentes hasta el siglo XVII, perjudicaron a los escritos espirituales, pues sobre ellos el Santo Oficio siguió poniendo el punto de mira, por temor de provocar nuevos focos heréticos. Por lo tanto, sin conocer la situación social, cultura y religiosa que se dio en la España Moderna, no se podría entender la existencia, pervivencia y éxito de la literatura espiritual del siglo XVII español, ya que en ellos se encuentran los motivos de su continuidad y repercusión.

²⁰⁵ TENA, P. "Censuras literarias en España". *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº7, año 1997, pp. 146-147.

²⁰⁶ SERÉS, G. *La literatura espiritual en los siglos de oro*. Madrid, 2003. Ed Ediciones del Laberinto, pp.41-45.

4. LA LITERATURA ESPIRITUAL

4.1 Su presencia en bibliotecas y bibliotecas conventuales

Uno de los hechos que constata la considerable presencia de la literatura espiritual y su importancia en la España del siglo XVII, eran las bibliotecas, como así lo he podido comprobar tras estudiar el legajo de Inquisición 3436 del Archivo Histórico Nacional. De él he obtenido una serie de conclusiones relacionadas con este campo cultural, que señalan, ya no sólo su continuidad en este siglo, sino también cómo la Inquisición siguió controlándola. Este aspecto nos indica, que estas obras seguían manteniendo una aceptación y difusión social, así como que no se encontraba en decadencia, como han expuesto otros estudios.

Los documentos analizados no pertenecen a las época claves de la literatura espiritual (siglos XVI- XVII), sino que datan del siglo XVIII. Esta cuestión no es un impedimento para el estudio de las obras espirituales en el siglo XVII, pues hay que tener en cuenta que los libros que alberga una biblioteca no son de un periodo concreto sino de otros años e incluso siglos, por lo que no todas las obras que se citan en este legajo son del siglo XVIII. Es verdad que su presencia es considerable, pero también lo son los libros del XVII (en los que me he centrado), así como algunos del siglo XVI. Además, este hecho indica otro aspecto, la pervivencia de la literatura espiritual en el siglo XVIII, a pesar de los cambios culturales, por los comienzos de la Ilustración, y que el Santo Oficio continuó controlándola en este tiempo, debido a la influencia que seguía ejerciendo esta literatura en la sociedad, y que las cuestiones espirituales continuaban formando parte del día a día de las personas. Uno de los motivos que llevó a que volvieran los controles sobre la vida espiritual y sus libros, se debió a la desconfianza que tuvo la Inquisición sobre los directores espirituales, por la influencia que ejercían sobre los fieles más fervientes, que mantuvieron la costumbre de acudir a ellos para aliviar sus inquietudes y pedir consejo. Este temor se acrecentó por miedo a que estos consejos se desviaran a terrenos poco ortodoxos o supersticiosos²⁰⁷.

Referente al legajo, en total son 89 cartas, de las que 48 han aportado una considerable información sobre la literatura espiritual en el siglo XVII, pues en las demás sólo se mencionan libros de otras temáticas como: ciencia, historia, poesía o de contenido religiosos pero procedentes de otros países y en lengua extranjera. Un ejemplo de una carta en la que no se hizo mención a ninguna obra de espiritualidad, fue la perteneciente al Monasterio de San Millán de la Cogolla (orden benedictina), La Rioja, cuyo listado fue escrito por el archivero mayor y secretario del monasterio, fray Manuel de Eguizabal, el 10 de junio de 1747. En ella sólo aparecen obras históricas, como algunas del autor italiano Gregorio Leti traducidas al francés: 6 tomos de la *Vida de Felipe II* (Colonia 1679), 2 tomos de la *Vida de Isabel reina de Inglaterra* (Ámsterdam 1693), 1 tomo dedicado a la *Vida del emperador Carlos V* (Ámsterdam 1700)...²⁰⁸, y referentes a la

²⁰⁷ SARRIÓN MORA, A. "Religiosidad de la mujer e Inquisición", *Historia Social* nº32, 1998, pp.114-115.

²⁰⁸ En el documento sólo se menciona el título en español y el número de tomos, no consta el lugar de impresión y año, los cuales los he buscado en el catálogo de la B.N.E. Las ciudades donde fueron

Biblia como *Historia del antiguo y nuevo testamento* de Augustín Calmet o *Historia eclesiástica del viejo y nuevo testamento* de Natal Alexandro (ambos del siglo XVIII). Como mi objetivo es buscar datos que corroboren la presencia de la literatura espiritual en la España del siglo XVII, sus autores y en lengua española, he preferido centrarme en los documentos que han aportado información referente a este tema.

En cuanto a las cartas, procedían de conventos, monasterios y colegios de toda España, fechadas en el año 1747, coincidiendo con el Índice de Libros Prohibidos del Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, que se publicó ese mismo año. Estas cartas, escritas por: capellanes, priores, bibliotecarios, archiveros o abades de estos centros, informaban al Santo Oficio de las revisiones que había realizado en sus bibliotecas, quiénes se encargaban de ellas, qué licencias tenían y donde se encontraban las obras prohibidas, como así dictaminaba el Edicto del 13 de febrero de 1747 que mandó hacer el mencionado Inquisidor General:

“[...] que dentro de quatro meses, contados desde el día de la publicación de este Edicto, sean dichas Iglesias, Colegios, y Comunidades obligados a embiarnos Cathálogo de los libros, y papeles prohibidos, que tienen, y Certificación dada por el Ministro que acostumbran, del modo con que están en custodia; con que separación, y llaves; y con qué licencia se leen, dan, o prestan, para que en su vista, sobre las personas que puedan leerlos, y segura custodia de retenerlos, tomemos oportuna providencia”²⁰⁹.

El objetivo de este Edicto era eliminar todas aquellas obras que habían sido prohibidas por el Santo Oficio, pues eran perjudiciales para la fe católica y podían dar interpretaciones erróneas a los lectores, cayendo éstos en corrientes no ortodoxas. Pero también porque algunas faltaban a la moral, eran supersticiosas u ofensivas a la Iglesia y al Estado:

“[...] sobre la facultad de introducir en estos Reynos innumerables Libros, y Papeles prohibidos, y el poco escrúpulo de los Fieles en leerlos, y retenerlos, excitando el cargo de nuestra obligación a la reforma de tan pernicioso exceso. [...] con el dolor, el abuso de leer, y tener Biblias traducidas en idiomas comunes de las Naciones, y muchos libros de doctrina proscripta, y condenada, assí Antidogmáticos, y de controversias, como Historias Eclesiásticas, Canónicas, y Civiles; de Preceptos Políticos contra las Potestades Pontificias, y Real; de Medicina supersticiosa; y de injuria Apologética contra todos estados, escritos, y publicados por Autores Sectarios [...]”²¹⁰.

Todas las cartas se ciñeron a lo dictaminado en este edicto, aunque en algunas fueron un poco más allá y recordaron las medidas que se habían expuesto en el expurgatorio de 1707 o los suplementos y edictos anteriores, como la epístola del Convento de San Esteban de Salamanca. Estas epístolas han dando una mayor visión sobre las condenas de estas obras o la atención que sobre ellas dedicó el Santo Oficio.

publicados y su año, hacen referencia a la obra original en italiano, pero las que fueron traducidas en francés corresponderían al siglo XVIII.

²⁰⁹ Edicto del Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, B.N.E. 2/70664 (9). El edicto completo se encuentra en el apéndice, texto 2.

²¹⁰ *Ibidem*.

Volviendo a los dictámenes del Edicto de 1747, en la gran mayoría de las epístolas se recuerdan las medidas que se impusieron en este documento inquisitorial. Un ejemplo de una de estas cartas, donde se expresa lo decretado por la Inquisición con este Edicto, fue la que escribió el prior del Convento de Santo Domingo (dominicos) de Santiago de Compostela, fray Pedro Sevilla:

“En cumplimiento del Edicto de Vuestra Ilustrísima de trece de febrero deste presente año de mil siete cientos y quarenta y siete, publicado en este convento de Nuestro Padre Santo Domingo de Santiago en diez y seis de marzo de dicho año; di orden al Padre Fray Juan López, Maestro de estudiantes y secretario de la comunidad para que registrase todos los libros y papeles prohibidos por el Santo Tribunal que perteneciesen al convento, y hiciera el catálogo que Vuestra Ilustrísima manda en su edicto; el que ejecutado en tal dicha forma remito a Vuestra Ilustrísima suplicando se sirva confirmar a este convento las honrras de los Predecesores de Vuestra Ilustrísima y dispensarme repetidas órdenes del agrado de Vuestra Ilustrísima. Dios guarde a Vuestra Ilustrísima [...]. Santo Domingo de Santiago Junio 21 de 1747. Fray Pedro Sevilla, Prior”.

Más específica fue la carta que escribió el prior fray Alonso Rincón, del Convento de San Esteban de Salamanca (dominicos) el 1 de julio de 1747: “Señor, en cumplimiento del orden de Vuestra Señoría Ilustrísima mandé al Padre Maestro de estudiantes, que hiciere nómina de los libros prohibidos por el Santo Oficio, que constan por el expurgatorio de 1707, su suplemento, y otros edictos posteriores y se guardan en sitio seguros [...]”²¹¹.

Respecto a los libros prohibidos que aparecieron en estas bibliotecas, como señalaban estas epístolas, no fueron entregados al Santo Oficio ni destruidos, sino que eran guardados bajo llave en arcones, alacenas, armarios o celdas, que sólo las tenían las personas principales de la congregación. Nadie podía acceder a ellos, salvo que se tuviera licencia de la Inquisición para leer este tipo de obras, por algún motivo de estudio o expurgo. Ello se puede ver en la carta del Monasterio de San Claudio de León²¹² (orden benedictina), en cuya lista decía:

“Yndice de los libros condenados que ay en la librería de San Claudio de León [...]. Los quales quedan en una alacena o estante cerrado con su puerta echa de celosía i su llave que tiene el Padre Abbad de dicho Monasterio, la que no se da a persona alguna de qualquier estado o condición que sea, no teniendo licencia para leerlos de el Santo Tribunal de la Ynquisición. Certifico yo el infra escrito Secretario que soi [...] y consejo de San Claudio, ser así todo lo contenido en ese papel pues a vista mía a registrado el Bibliotecario de la librería común toda ella, libro por libro [...]. Maio 27 de 1747. Atentamente Fray Leandro Raimundez”²¹³.

²¹¹ La carta y el listado completos de las obras prohibidas de este convento, se encuentran anotadas en el apéndice de esta investigación, texto 3.

²¹² Texto 4 del apéndice.

²¹³ En esta misma carta se puede apreciar el lugar destinado para este tipo de obras, que no eran destruidas, sino guardadas bajo llave, que las tenía el abad del monasterio y no dejaba acceder a nadie, salvo que tuviera una licencia del Santo Oficio.

En cuanto a las licencias, que eran los permisos que concedía la Inquisición para leer obras prohibidas, también se hace alusión a ellas en ciertas cartas. En algunos casos era para solicitarlas, como en la epístola del ya citado Monasterio de San Claudio de León, donde el Abad, fray Pedro Perales, expuso a la Inquisición la necesidad de que le concediera a él y al lector de teología moral, a nadie más, licencia para leer estas obras:

“Mi Señor y Dueño, en cumplimiento del precepto de Vuestra Señoría Ilustrísima, expedido a los trece de febrero deste presente año, en quanto a la retención de libros prohibidos por el Santo Tribunal, y guardados en las librerías públicas de los monasterios, yglesias y colegios, digo que en la deste [...]monasterio de San Claudio de León no ay otros ni de otra reservados, si no como se contiene, en esta lista, y certificación adjunta; para que Vuestra Señoría Ilustrísima disponga lo que más convenga al servicio de Dios y pureza de Nuestra Santa Fe, que eso executaré con toda puntualidad y debida obediencia. En este Monasterio ninguno tiene oy que tenga, ni aya tenido licencia de leer semejantes libros. Si Ilustrísima no halla inconveniente en conceder esta facultad de leerlos, al Abbad [...] y al lector de theología moral, no a las personas, sino que razón de su oficios, recibiremos merced y estimaremos el favor. Dios guarde la vida de Vuestra Señoría Ilustrísima quanto le suplico en este Monasterio de San Benito y Mayo 25 de 1747. Fray Pedro Perales Abbad de San Claudio”.

En otras se indicaba que se tenían estas licencias y lo que se pedía era que se las confirmaran de nuevo, como se expuso en la carta del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca²¹⁴. En este caso, el Colegio no sólo poseían licencia general, sino que algunos de sus miembros tenían también licencias particulares para desempeñar la expurgación de obras. De este modo lo comentó el licenciado Superior del Colegio, Juan de Loyola, el 7 de mayo de 1747:

“Remito a Vuestra Señoría Ylustrísima la lista de los libros prohibidos con la relación de las licencias que ay en este Real Colegio para tenerlos, de su uso, y del modo con que se guardan con la certificación de todo, que va puesta al pie de ella del Padre Perfecto de la librería. Los Padres Maestros, para quienes sirven las licencias generales de leer los dichos libros, quando se ofrece impugnarlos o responder a las inventivas tan repetidas contra nuestra Religión [...]. Fuera de esta licencia general, que sólo sirve para dicho fin, tiene licencia particular, y en la forma ordinaria de los Señores Predecesores de Vuestra Señoría Ylustrísima, los Padres Maestros Miguel de Sagasdo, Cathedrático de Prima jubilado, Luis de Lossada, Cathedrático jubilado de Escriptura, Fernando Morales, Cathedrático jubilado de Vísperas, Salvador de Ossorio, Cathedrático actual de Prima, Gabriel del Barco, actual Cathedrático de Vísperas, Ignacio Ossorio, Cathedrático de Tercia y yo actual Superior de este Colegio. Siempre se ha considerado por precisa la facultad de expurgar libros, así por los que de nuevo se mandan expurgar, como por los que se suelen traer de fuera, especialmente los que empiezan a estudiar la facultad de leyes [...] y porque también se suele encontrar en la librería alguna vez uno u otro libro, que se ha escapado a la advertencia en las repetidas inspecciones, que se han hecho de ella, y de las librerías copiosas que se hallan en los aposentos. Esta facultad la han solido conceder los Señores Ynquisidores generales, ya con limitación ya sin ella, unas veces con el nombre de los officios de prefecto de la librería, y de cathedráticos de Prima y Vísperas en la universidad, y también a sujetos particulares [...]. En esta

²¹⁴ Texto 5 del apéndice.

consideración suplico a Vuestra Señoría Yllustrísima se sirva de confirmar todas las referidas licencias o las que pareciere a Vuestra Señoría Yllustrísima, como la espera de su Benignidad por la atención particular, que se merece este Real Colegio, Principal Seminario de toda la compañía y los Padres Maestros, que en él trabajan para la enseñanza pública e instrucción de los de dentro, y de fuera de la Religión. A Nuestra Señoría Yllustrísima. Salamanca 7 de mayo de 1747. Licenciado Superior del Colegio Juan de Loyola”.

Entre las cartas, he hallado una licencia concedida por el Inquisidor General, Francisco Pérez de Prado, al prior del Convento de Santiago, de la ciudad de Pamplona (dominicos), fray Tomás de la Mata, del 24 de diciembre de 1750. Es la única licencia que consta en este legajo, donde sólo hay cartas dedicadas a la revisión de estas bibliotecas, cumpliendo los dictámenes del ya mencionado Edicto de 1747. Este documento nos indica una práctica habitual que se dio a lo largo del siglo XVII y se mantuvo en el XVIII, de permitir a ciertas instituciones religiosas o clérigos, revisar obras prohibidas, ante la saturación que tenía la Inquisición para expurgar libros. Esta licencia, en la que se autorizaba la labor de expurgar libros, decía:

“Nos Don Francisco Pérez de Prado y Cuesta, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Appostólica Obispo de Teruel, Inquisidor General en todos los Reynos, y Señoríos de su Magestad Cathólica y de su Consejo. Por la presente y autoridad Appostólica a Nos concedida, de que en esta parte usamos concedemos licencia y facultad al Padre Fr. Thomás de la Mata Prior en el convento de Santiago de la ciudad de Pamplona, orden de Predicadores, para que pueda nombrar, y señalar en Religiosos de los de Escuela a fin de que pueda expurgar los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición que huviese en el referido convento, arreglándose a lo prevenido en el último expurgatorio, poniendo su firma en ellos con expresión de ser por nuestra orden; sobre que encargamos la conciencia a la persona, que fuere diputada para este efecto: Dada en Madrid a veinte y quatro de Diciembre de mil y setezientos y cinquenta. Francisco Obispo Inquisidor General”.²¹⁵

Por lo general, estas cartas iban acompañadas de un listado adicional, en donde se encontraban registradas todas las obras prohibidas que se habían encontrado en estas bibliotecas, aunque en algunos casos los títulos de los libros eran citados en el propio texto de la epístola, pues no albergarían más. Este hecho lo he relacionado con el lugar en el que se emplazaría el convento y a la orden religiosa a la que pertenecería, pues podían influir en los fondos de las bibliotecas.

²¹⁵ En la carta escrita por el prior del Convento de Santiago de la ciudad de Pamplona, fray José Licaregu, el 17 de abril de 1747, a diferencia de otras, no solicita licencia para leer estas obras, ni para ningún miembro de la orden. Lo que sí indica es la labor que han hecho, como dictamina el Edicto, guardando los libros y papeles prohibidos bajo llave que la tiene el prelado: “sin franquearla a otro, excepto que obtienesse licencia del Tribunal para leer semejantes libros”.

4.1.1 Lugar de emplazamiento de los centros religiosos

Como he mencionado, dependiendo de la zona donde se hallaba el convento, monasterio o colegio, pudo influir en los fondos de su biblioteca, es decir, no tendría tantos libros selectos y variados un convento ubicado en una pequeña villa que en una ciudad universitaria o destacada. Por ejemplo el Convento de San Pedro (carmelitas descalzos) de Pastrana, en su carta, escrita por el presbítero, fray José de la Concepción, el 3 de mayo de 1747, señaló que en su archivo sólo se habían encontrado dos libros repetidos de la obra *Inocencia vindicada* (de Juan de la Anunciación, 1698) y el opúsculo de Amadeo Ximeno. El fraile añadió además que no estaba seguro de si estas obras se encontraban absolutamente prohibidas, al carecer en el convento del expurgatorio, pero que lo sometía a la disposición del Inquisidor²¹⁶.

Otro caso de convento que informó de sus libros prohibido en el mismo texto de la carta, sin necesidad de elaborar un listado, fue el Convento de Nuestro Padre San Francisco, en Cuenca (orden de los Capuchinos). En ella su guardián, fray Agustín Sevilla, mencionó el 6 de mayo de 1747, tres libros prohibidos que tenía su biblioteca: *Vida y milagros de la Venerable Madre Gerónima de la Asunción de la ciudad de Manila* de fray Ginés de Quesada²¹⁷, *Exercito Limpio Austral* de fray Francisco de la Madre de Dios y *Apología por la controversia dogmática por el espíritu y perfección de la ley de Gracia* de fray Francisco Galiano Espuche (estas dos últimas obras eran del siglo XVII).

Ambos casos, así como las cartas de otros centros que se encontraban en pueblos o ciudades pequeñas, muestran el escaso movimiento cultural o educativo de estos lugares. Debido a ello, estos conventos no tuvieron bibliotecas extensas y variadas colecciones, ya que las necesidades de la comunidad no las requerían. Fueron especialmente los centros de las ciudades principales y universitarias las que aportaron ricos listados bibliográficos, debido a la actividad educativa o cultural de la zona. Un ejemplo fue el Monasterio de San Martín de Madrid (benedictinos), que en su carta, escrita por el Abad, fray Sebastián de Vergara, aportó un rico listado de obras prohibidas que realizó fray Martín Sarmiento, lector jubilado de teología, cronista general, archivero y bibliotecario del mismo, el 1 de mayo de 1747. En él se dejaba constancia del autor, el título, los tomos, el formato y en algunas ocasiones menciona la fecha de su publicación²¹⁸. De igual modo sucedió en la carta del Convento de Carmelitas Descalzos de Valladolid, a extramuros de la ciudad, realizado por el prior fray Manuel de Santa Teresa, el 29 de mayo de 1747, en cuyo detallado y extenso listado anotó el título de la obra, su autor, lugar y año de impresión²¹⁹. Pero sobre todo, destacaron los listados de libros que se realizaron en los colegios y conventos de las ciudades universitarias, en los que la información era muy detallada y en algunos casos parecían auténticos catálogos inquisitoriales, como fue el listado del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca, que era un pequeño cuaderno que se asemejaba a un catálogo o Índice inquisitorial

²¹⁶ La carta completa se encuentra en el apéndice, texto 6.

²¹⁷ Su título completo era *Exemplo de todas las virtudes, y vida milagrosa de la Venerable Madre Gerónima de la Assumpción, Abadesa, y fundadora del Real Convento de la Concepción de la Virgen Nuestra Señora, de Monjas Descalças, de Nuestra Madre Santa Clara, de la Ciudad de Manila*, publicado en Madrid en 1717.

²¹⁸ Texto 7 del apéndice.

²¹⁹ Texto 8 del apéndice.

ordenado alfabéticamente. Otro ejemplo a señalar fue el listado que aportó el guardián, fray Felipe Pastrana, del Convento de Santa María de Jesús, más conocido por el pueblo como San Diego, en Alcalá de Henares (de orden franciscana). Como expuso el fraile en su carta, del 12 de mayo de 1747, mandó a los Padres bibliotecarios (de los que no menciona su nombre, salvo al predicador mayor y bibliotecario principal, fray Francisco Antonio Serrete, ya que solicitaba al Inquisidor General que le conceda licencia para revisar y expurgar libros prohibidos) a que hicieran un exhaustivo trabajo de revisión de la biblioteca, anotando los libros prohibidos que se encontraban guardados, como los que estaban en los estantes:

“[...] que no sólo anotasen todos los libros, que en los cajones de la librería nueva se hallasen recogidos, y cerrados, por estar prohibidos; pero que rexistrasen con todo desvelo por los índices expurgatorios, si con el motivo de haverse pasado todos los libros desde la librería antigua, y haverse augmentado otros muchos en la nueva, se huviese introducido alguna en los estantes abiertos, que debiese estar en los sobre dichos cajones cerrados, y fabricados para este fin. Y habiéndose executado; parece hallarse según el expurgatorio todos los tomos que van anotados en la lista adjunta; donde asimismo se expressan los que o por razón del Author o de algunas proposiciones piden expurgarse, o anotarse según el índice: todos los quales quedan con todo resguardo en los referidos cajones, y bajo llave [...]”²²⁰.

En este caso, la lista no era un pequeño catálogo, al igual que el en Colegio jesuita de Salamanca, pero su información detallada se parecía a la de los Índices de la Inquisición, pues estaba dividida en dos partes, por un lado las obras prohibidas y por otro, los tomos mandados expurgar. Además, se clasificó por columnas: el autor, el título, el formato, el lugar de impresión y el año.

Como se puede ver, el lugar donde se emplazaba el convento influía considerablemente en los fondos de las bibliotecas, en concreto en las ciudades universitarias, que tenían que proporcionar un gran número de ejemplares y de todas las temáticas (aunque fundamentalmente destacaron las obras de contenido religiosos), para atender las necesidades e intereses de sus lectores y alumnos. De ahí que fueran bibliotecas más controladas o revisadas por parte de sus bibliotecarios y archiveros, quienes además solicitaban licencias para leer obras prohibidas con la intención de analizarlas y expurgarlas, pues el fin era evitar la entrada o existencia de este tipo de libros en sus estanterías. Una muestra de la importancia que tenían estas bibliotecas y el gran número de ejemplares que poseían (que son las que mayor información me han aportado, sobre la presencia y reconocimiento de libros de literatura espiritual en el siglo XVII español), fue el listado perteneciente al Convento de San Esteban de Salamanca (dominicos) realizado por fray Juan Godoy, maestro de estudiantes y bibliotecario del mismo, el 1 de julio de 1747. En él, además de registrar una extensa lista de obras, tanto españolas como extranjeras (aunque no tan detallada como la del convento de Alcalá)²²¹, informó de la existencia de dos bibliotecas en la misma, una biblioteca común y otra secreta, donde se encontraban los libros prohibidos. Este es uno de los pocos casos, de

²²⁰ La carta completa se encuentra en el apéndice, texto 9.

²²¹ Sobre la detallada información de las obras que se recogen en estas cartas, salvo algunos listados extensos, como el mencionado convento de Santa María de Jesús de Alcalá o el de Carmelitas Descalzos de Valladolid o incluso el del Monasterio del Poblet, no se suele anotar el año y el lugar de publicación. Lo que sí suele señalarse, al menos en las listas más largas, es el formato del libro y los tomos.

los que aparecen en estas cartas, en que las obras prohibidas no se encontraban encerradas en arcones, cajas o celdas, sino que tenían una biblioteca dedicada a ellas, a la que se supone que se accedería con licencia del Santo Oficio:

“Fray Juan Godoy Maestro de estudiantes del convento de San Esteban, orden de Predicadores de la Ciudad de Salamanca, y como tal, Bibliotecario de la librería común de él y de la secreta de libros prohibidos. Certifico y juro *in verbo sacerdotia*, que en dicha librería secreta, ay los libros prohibidos por Santo Tribunal de España que son los siguientes [...]”.

Un reconocimiento especial tiene la biblioteca del Monasterio del Poblet, en Tarragona. En su listado de libros prohibidos, extenso y detallado, se puede apreciar la gran cantidad de obras que tenía, no solamente religiosas sino también de otras materias, reflejando su considerable fondo libresco, a pesar de no encontrarse en una zona universitaria, pero sí su pertenencia a una orden dedicada a la cultura, como fue la cisterciense. Se puede decir, que las bibliotecas de los monasterios antiguos también forman parte de este grupo de grandes bibliotecas conventuales, a pesar de su entorno. El motivo se debía a las labores que desde siglos llevaron a cabo los monjes, de recopilación y creación de libros, así como por acoger las colecciones que fueron entregadas en donación o herencia por destacadas personas, llegaron a crear importantes fondos, como fue el caso de esta biblioteca monástica del Poblet. Respecto a esta biblioteca, en su listado, realizado por el bibliotecario y maestro Jaime Finestres, del 30 de septiembre de 1747, se puede apreciar la cantidad de ejemplares que tenía, aunque sólo se mencionaban las obras prohibidas. Además de los libros pertenecientes al monasterio, que eran los que procedían de la librería antigua del mismo, también se encontraban las colecciones entregadas por particulares, como fue la librería que entregó al monasterio, Don Pedro Antonio de Aragón en 1670, y que es concretaente, la que menciona el bibliotecario, en lo que se refiere a bibliotecas particulares entregadas al monasterio. Algunas de las obras que aparecen en este listado fueron las siguientes:

“Libros prohibidos sacados dela librería que dio a este Monasterio de Poblet el Excelentísimo Señor Don Pedro Antonio de Aragón por los años de 1670 [...] Biblia Sacra en lengua italiana. 1. Tom. En fol. Origen y Continuidad del Instituto y Religión Geronimiana. Por Fr. Ermenegildo de San Pablo. 1. Tom. En fol. Historia General Profética del orden del Carmen. Por Fr. Francisco de Santa María. 1. Tom. En fol. Historia navalis. Antonii Thysius. 1. Tom. En 4°. Legatus. Frederici de Marselaer. 1. Tom. En 4°. Historia del Concilio Tridentino de Petro Soave. 1. Tom. En 4°. Vida espiritual y perfección christiana. Por Fr. Antonio Sobrino. 1. Tom. En 4°. Vida de la Beata Águeda de la Cruz. Por Fr. Antonio de los Mártires. 1. Tom. En 4°. Dios contemplado y Christo imitado. Por el Padre Martín de Ceatorrote. 1. Tom. En 4°. [...].

Libros prohibidos sacados dela librería antigua del Monasterio de Poblet añadida nuevamente de algunos libros modernos. [...] Tesoro de los christianos. Por el Padre Antonio Velázquez Pinto. 1. Tom. En 4°. Bilibaldi Pirckaheimeri, Opera Política, Histórica, Philológica, et Epistólica. 1. Tom. En fol. La Pecadora arrepentida. Por el Maestro Fr. Joseph Estevan de Noriega. 1. Tom. En fol. [...] Vida Evangélica y Apostólica de los Frayles menores. Por el Padre Fr. Miguel de la Purificación. 1. Tom. En fol. Defensa por la Religión Gerónima de España, y su antigüedad. Por Fr. Ermenegildo de San Pablo. 1. Tom. En fol. [...] El christiano interior. Por Don

Francisco de Cubillas. 2. Exemplares en 4º. Quinta esencia del amor de Dios. Autor el mismo. 1. Tom. En 4º. [...]”²²².

4.1.2 Orden religiosa a la que pertenecían

Pero no solo influía la zona donde se encontraba emplazado el convento o colegio, sino también la orden religiosa a la que pertenecía, pues dependiendo de ésta y su dedicación al estudio, podía tener una biblioteca más o menos extensa y variada. Por ello en este punto voy a tratar las órdenes religiosas de estos centros, relacionando su implicación cultural con los fondos de sus respectivas bibliotecas.

En lo que respecta a las órdenes de los conventos, colegios y monasterios que aparecen en estas cartas, y en relación con los listados de libros prohibidos que han aportado, pude comprobar que la orden predominante, en cuyos centros había ricas bibliotecas, donde no faltaban las obras espirituales, fue la orden dominica, debido a su dedicación al estudio y la cultura. Son muchos los conventos pertenecientes a esta orden y que aparecen en estas cartas, alguno de ellos ya los he mencionado, como el Convento de Santo Domingo de Santiago de Compostela, el Convento de San Esteban de Salamanca, el Convento de Santiago de Pamplona, pero también destacaron otros entre ellos: el Convento de Santa Catalina de Barcelona, el Convento de San Pedro Mártir de Toledo²²³, el Convento de San Pablo en Córdoba²²⁴ o el Colegio de San Gregorio de Valladolid.

Además de la orden dominica, también destacaron los centros pertenecientes a la orden jesuita. Las listas de libros prohibidos incluidas en sus cartas, que eran extensas y con gran variedad de obras, han proporcionado una interesante información sobre los libros de espiritualidad del siglo XVII español, señalando además, la reconocida presencia que tenían éstos en las bibliotecas jesuitas. Hay que decir que la Compañía de Jesús fue la otra orden religiosa que dio una especial dedicación al estudio, a la educación y la enseñanza, de ahí que tuvieran bibliotecas amplias y variadas. En las cartas predominaron sobre todo los colegios de esta orden, debido a la estrategia pedagógica y apostólica de la misma para transmitir la doctrina católica, como el ya citado Colegio de la Compañía en Salamanca, el Colegio de San Ambrosio, el Colegio de San Ignacio, ambos de Valladolid, o el Colegio de la Compañía de Jesús de Alcalá.

Las bibliotecas conventuales de las demás órdenes no tuvieron tantos fondos como las dominicas y jesuitas, aunque de la orden franciscana destacaron dos conventos cuyos listados sí fueron extensos y con gran variedad de obras, el Convento Casa Grande de San Francisco de Sevilla²²⁵ y el ya mencionado Convento de Santa María de Jesús, más conocido por San Diego, de Alcalá de Henares. Aquí se observa de nuevo la influencia que ejercía el entorno, pues en este caso si estos conventos albergaban una considerable

²²² La carta completa se encuentra en el apéndice, texto 10.

²²³ Texto 11 del apéndice.

²²⁴ La lista que este convento aporta, a diferencia de las demás, es interesante pues información del año que se prohibió o mandó expurgar el libro, y en qué registro constó: edicto, expurgatorio o suplemento. No es tan detallada con el autor, el año y lugar de impresión, aunque en algunas obras sí lo menciona. El texto completo se encuentra en el apéndice, número 12.

²²⁵ Texto 13 del apéndice.

colección de libros, era debido a que se encontraban, por un lado en una ciudad principal, como era Sevilla, y por otro, en una ciudad universitaria, Alcalá de Henares. En cambio, el Convento de San Francisco, al que realmente se le llamaba Santa Ana, de Orihuela²²⁶, pude leer en su carta, escrita el 25 de abril de 1747, que la única obra prohibida hallada en su biblioteca era *Exercito Limpio Austral*, lo cual indica que no tendrían muchos fondos.

Sobre la orden religiosa de los carmelitas descalzos, tan famosa por sus dos reformadores, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, pude ver en el legajo que son muchos los conventos que se mencionan, todos ellos pertenecientes al ámbito masculino (al igual que los conventos de las demás órdenes)²²⁷, posiblemente debido a esa labor fundadora que desempeñaron ambos Santos. Aun así, no fueron muy extensas y nutridas sus bibliotecas, como pude apreciar en sus cartas. De todos los conventos, los dos que destacaron con mayores fondos, por lo que se refleja en sus listados, fueron los ya citados Convento de San Bartolomé de Salamanca y el Colegio de Carmelitas Descalzos de Valladolid²²⁸. De la misma manera que en el caso de los franciscanos, si estas bibliotecas albergaron más libros pudo ser debido a que se encontraban en dos ciudades universitarias.

Estas fueron las órdenes que mayor información aportaron en sus listados sobre la existencia de obras de literatura espiritual. En ellas se puede ver que estos libros seguían teniendo una gran resonancia en el siglo XVII española, con una destacada presencia en las bibliotecas, tanto conventuales como en los colegios, y que continuaba existiendo una demanda e interés por estos temas dentro de la sociedad y en los estudios de este tiempo. Por lo tanto, no se percibe ninguna decadencia dentro de este campo cultural, en lo que se refiere a adquisición y lectura de estas obras.

4.2 Tipología: Tratados de espiritualidad, obras de devoción y hagiografías

En cuanto a los libros que aparecieron en estas cartas y listados, hay que decir que no todos eran de literatura espiritual, sino que también había obras de otras temáticas, sobre todo en los conventos y colegios que se encontraban en ciudades universitarias. Algunos de estos libros fueron por ejemplo: la obra humanística de Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*; sobre leyes como el libro de Rodrigo Rodríguez (seudónimo de Pedro de Alba y Astorga), *Pleito de los libros y sentencias del juez*; de poesía como *Rimas Sacras* de Bernardino de Rebolledo; de historia, como las ya mencionadas obras de Gregorio Leti o *Las Relaciones* de Antonio Pérez; obras de filosofía como *Diálogos de amor* de León Hebreo, e incluso un *Decamerón* que consta en el listado del Convento Casa Grande de Nuestro Padre San Francisco de Sevilla. Pero al margen de estas obras, los libros que más predominaron fueron los de literatura espiritual, así como los de religiosidad o relacionados con la Iglesia. Son las obras

²²⁶ Texto en el apéndice número 14.

²²⁷ Todos los conventos, colegios y monasterios, de las diferentes órdenes religiosas, que aparecen en estas cartas, pertenecen al ámbito masculino, en ningún momento se hace mención a centros religiosos de mujeres. Las labores culturales y de estudio, por lo general, se destinaban a los religiosos, apartando, en cierto modo, a las religiosas.

²²⁸ Texto 15 del apéndice.

pertenecientes a estos campos las que explicaré a continuación, dando una mayor dedicación a los libros pertenecientes a la literatura espiritual, que es el objetivo de mi investigación, ámbito literario, que como he mencionado, tuvo una gran aceptación en la España del XVII, pero que no son muchos los estudios enfocados a estas obras durante esta época.

Al comprobar la gran cantidad de obras pertenecientes a la literatura espiritual, que aparecen en estas cartas, hace difícil sostener el planteamiento de la decadencia de este campo cultural en la España del siglo XVII, pues siguió habiendo un gran interés y demanda por este tipo de obras, tanto por parte de los clérigos como de los laicos (en este caso los alumnos pertenecientes a los colegios). Además, estas cartas reflejan que la Inquisición continuó controlando y prohibiendo estos libros, por temor a que se reavivaran focos o corrientes poco ortodoxas dentro de la sociedad, lo que indica que las obras espirituales seguían ejerciendo una gran influencia en esta época y que muchas personas las leían.

La literatura espiritual es un campo literario amplio que abarca diferentes géneros, no solamente los tratados de espiritualidad o las obras místicas, como se han centrado muchos estudios, sino también las devocionales y las hagiografías. Este aspecto lo ha señalado también Armando Pego en sus estudios, quien indicó la necesidad de ampliar la perspectiva de la literatura espiritual, a la que siempre se la ha limitado a las obras ascéticas y místicas. Según el investigador, habría que extenderse más allá del corpus místico, dirigiéndose a otros libros también pertenecientes a esta literatura, como eran los libros de oración, los devocionales, los ejercitatorios...²²⁹. Estos libros no tenían un fin literario, sino que fueron utilizados como un instrumento de propaganda al servicio de la doctrina cristiana, transmitiendo unos principios religiosos pero también provocando respuestas en su público²³⁰. En ellos se inculcaron la perfecta vida cristiana y el camino de perfección que conducía a todos los fieles a la unión con Dios, ya fueran clérigos o laicos. Explicaban: el camino de perfección, los ejercicios espirituales o los modelos de vida cristiana, como la vida de los santos o personas que habían recibido la gracia divina, así como la imagen de Cristo, ya no sólo como ejemplo de vida a seguir sino también para remover las conciencias de los fieles y que éstos comprendieran lo que supuso para la salvación de la Humanidad su muerte, de ese modo reconocerían el porqué de llevar una buena vida cristiana. No son muchos los estudios dedicados a la literatura espiritual, que hayan hecho una división por géneros y menos aún en el siglo XVII. Uno de los pocos investigadores que lo ha llevado a cabo en sus estudios ha sido Eulogio Pacho, que en su libro *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, dedicó varios puntos a la literatura espiritual en el siglo XVII español comentando también las hagiografías, aunque no las obras de devoción, las cuales no han sido muy estudiadas en las investigaciones.

Como he comentado antes, la literatura espiritual estaba formada por distintos tipos de obras: tratados de espiritualidad, obras de devoción y hagiografías, por ello voy a dividir los títulos que han aparecido en estos documentos en estos tres grupos. También mencionaré otros libros que fueron registrados en estos documentos los cuales, sin ser

²²⁹ PEGO PUIGBÓ, A. "Un ejemplo de constitución genérica en la literatura espiritual: El «Paso» del Ecce Homo", *Revista de literatura*, nº 126, 2001, p. 370.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 369-370.

plenamente de espiritualidad, pertenecían al ámbito de las obras religiosas y considero que es necesario hacer un comentario de ellos, por la relación que podían tener algunos de estos escritos con las obras de devoción o los planteamientos religiosos de la época.

4.2.1 Tratados de espiritualidad

Referente a las obras que aparecen en estos listados y que pertenecían al ámbito de los tratados de espiritualidad, eran las siguientes:

- *Vida espiritual y perfección christiana*, Antonio Sobrino, Valencia 1612.
- *Mística teología y discreción de espíritu*, Fernando Caldera, Madrid 1623, 1629, Valencia 1652²³¹.
- *Escarmiento de la alma y guía a la unión de Dios*, Andrés Gerónimo Morales, Madrid 1657, 1665, 1670, 1677, Zaragoza 1665, 1670, 1712, Barcelona 1676, Puebla de los Ángeles 1736.
- *Concordia mística en la cual se trata de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva*, Bernardino Planes, Barcelona, 1667.
- *Dios contemplado y Cristo Imitado*, Martín de Zeaorrote, Madrid, 1672.
- *Guía espiritual*, Miguel de Molinos, Roma 1675, Madrid 1676, Zaragoza 1677, Sevilla 1685.
- *El Christiano interior*, Francisco de Cubillas²³², Madrid 1677, Barcelona 1683, 1685, 1689.
- *Quinta esencia del amor de Dios*, Francisco de Cubillas, Madrid 1681, Barcelona 1693²³³.
- *Compendio de la vida íntima del espíritu, compendio de lo que enseñó y escribió Juan Bautista Bolduc*, sin autor, Lyon 1680, Barcelona 1682.
- *Vida interior*, Juan de Palafox, Bruselas 1682, Barcelona 1687, Sevilla 1691, Roma 1693.

²³¹ Como he mencionado anteriormente, no en todos los listados aparece el año de publicación de la obra, por ello los años que he puesto en los distintos libros que expongo en este punto, las diferentes ediciones y el lugar de impresión, los he tomado de los libros: PALAU Y DULCET, A. *Manual del librero hispano-americano bibliografía general española e hispano-americana*. Barcelona 1948-1977. Ed Librería Palau; SIMÓN DÍAZ, José. *Bibliografía de la literatura hispánica*. Madrid, 1950-1993. Ed Instituto “Miguel de Cervantes” de Filología Hispánica; y WILKINSON, A. *Iberian books*. Boston 2010. Ed Brill; así como he utilizado los catálogos de la B.N.E, CCPB y de la Real Biblioteca, IBIS.

²³² Francisco de Cubillas, seudónimo de Bartolomé de Alcázar, fraile jesuita, fue un claro ejemplo de lo que hacían algunos clérigos de esta orden para poder publicar su obra o traducción, como así se puede ver en el estudio de José Simón Díaz, *El libro español antiguo*, pp. 44-45. Como es sabido, todas las obras, antes de ser publicadas, tenían que pasar por una censura previa, la denominada censura civil (que no tenía más transcendencia que los meros trámites burocráticos y de tasas), pero en el caso de los libros escritos por clérigos regulares tenían además que ser revisados por el superior de la orden, lo que significaba otro trámite más u obstáculo, ya que se hacía antes de la censura Estatal. Este trámite muchas veces no se cumplía, ya fuera por el propio autor o incluso por decisión de su superior. En este caso, la obra no pasaba la censura de la orden pero sí la civil, y debido a ello no se podía publicar con el verdadero nombre del autor, sino con un seudónimo. Esto sucedió especialmente con los autores que pertenecían a la Compañía de Jesús, pues, según su regla, si uno de los religiosos escribía una obra, ésta no podría imprimirse sin licencia del General de la Compañía, pero a causa de la lentitud del proceso, muchos decidían hacer esta “trampa” con el fin de que su libro saliera a la luz.

²³³ Este libro, como el anterior, son dos traducciones al español de las obras de San Francisco de Sales que realizó el autor jesuita.

- *Espejo de verdadera y falsa contemplación*, Félix de Alamín (seudónimo de José de Alfaro), Madrid 1688, 1695.

Las obras que acabo de mencionar, son las que aparecen en estos listados pertenecientes a este campo de la literatura espiritual, y que estaban condenadas por la Inquisición. Pero en general, como se puede ver en los estudio de algunos historiadores²³⁴, que aportaron largos listados de obras del siglo XVII, pero sin hacer un análisis profundo sobre el mensaje que transmitieron, nos indican que hubo un gran número de libros sobre doctrina espiritual en este tiempo, rasgo que señala la demanda e interés que seguían suscitado estas obras y sus enseñanzas.

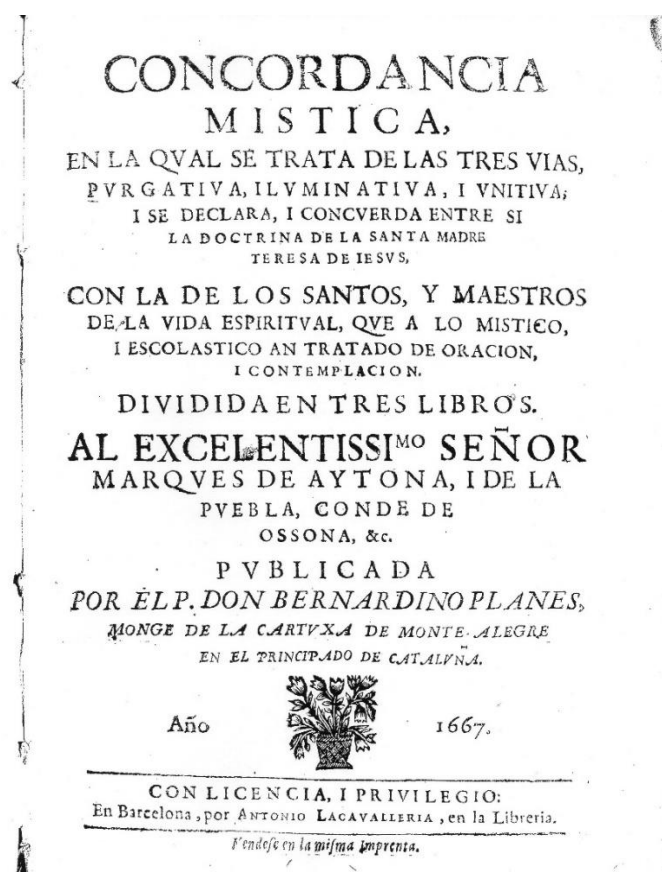


Fig. 1. Portada de la obra de Bernardino Planes
Concordancia mística (Barcelona 1667).
Biblioteca Nacional de España.

²³⁴ Como: *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española* de Isaías Rodríguez; *La mística española* de Menéndez y Pelayo; *Antología de la literatura espiritual española* de Pedro Sainz Rodríguez; *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América* de Melquiades Andrés; o *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española* de Eulogio Pacho.

Los tratados de espiritualidad, eran las obras que tenían un carácter más místico y estaban formadas por dos tipos de libros, aspecto que también señaló Josefa Torrents en su estudio²³⁵. Por un lado estaban los tratados doctrinales, que eran las obras que analizaban, desde un punto de vista formal, los fundamentos del camino de perfección y los medios para seguir por este camino, es decir, explicaban todo el proceso del camino de perfección, sus distintos grados, las vivencias que se tenían a lo largo del recorrido y en especial la unión del alma con Dios. Por otro, las obras experienciales o tratados de mística experimental, que eran las que narraban y valoraban las experiencias de los grandes místicos, contando las vivencias de conocer a Dios, los favores, sufrimientos y gozos que padecía el alma por el contacto con la divinidad, para mostrar cómo era ese camino.

En mi opinión, aunque algunos investigadores han remarcado que había tratados espirituales de carácter más experimental y otros de tipo teórico-doctrinales, no considero que hubiera una diferencia tan acentuada, pues ambos explicaban cómo era el camino de perfección, qué se realizaba en el mismo, qué conllevaba, qué se producía en él, y cuál era su fin, la unión con Dios.

Los historiadores (que en su mayoría se han centrado más en este tipo de obras para tratar la literatura espiritual en general) han catalogado como poco originales a los libros de doctrina espiritual del siglo XVII, en comparación con los del siglo anterior y especialmente con las obras de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Han llegado a decir que carecían de originalidad y que eran copias de los escritos anteriores. Un ejemplo fue el comentario de Serés:

“La muerte de San Juan de la Cruz marca el final del período creativo de la espiritualidad española, que a partir de entonces se diluye en una actividad recopiladora [...] perdiéndose el interés por la creación de nuevas obras en el campo específico de la asceticomística. Nuevas ediciones de las del período anterior vienen a suplir la carencia de espíritu creador de la época presente”²³⁶.

Otros investigadores, como Maravall, han remarcado que las obras del siglo XVII español no eran plenamente místicas, sino más bien de cariz mágico²³⁷, más centradas en los aspectos sobrenaturales y en las visiones, como fue el caso del libro de Sor María de Ágreda, *La mística ciudad de Dios* (1670). Rallo reconoció en su estudio que algunos autores dieron una especial importancia a los fenómenos extraordinarios, pero que en general destacaron las obras dedicadas a la oración y la mística²³⁸.

Posiblemente lo que querían decir estos investigadores, en su comparativa con las enseñanzas del siglo XVI, era que estas obras no tenían un tono tan elevado, en lo que se refiere a la vivencia mística en sí. Pero las obras de doctrina espiritual, sobre todo del siglo XVII, iban más allá de los fenómenos extraordinarios, los éxtasis y arrobos (aunque hubiera algunos casos como el ya mencionado de Sor María de Ágreda), sus intenciones eran, al igual que en siglos anteriores, inculcar y transmitir la vida espiritual a todos los

²³⁵ TORRENTS, J. *Breve estudio de la mística española*. Barcelona, 1936. Ed Clarasó, p.12.

²³⁶ SERÉS, G. *La literatura espiritual en los siglos de oro*. Madrid, 2003. Ed Ediciones del Laberinto, pp. 203-205.

²³⁷ MARAVALL, J.A. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, 1975. Ed Ariel, p.43.

²³⁸ RALLO, A. *La prosa didáctica en el siglo XVII*. Madrid, 1988. Ed Taurus, p. 28.

fieles, sin tener en cuenta su nivel cultural o posición social. Además, no olvidemos que eran muy pocos los que conseguían entrar en los últimos grados del camino, los pertenecientes al ámbito místico, pues era la divinidad quien lo hacía. Por ello, no se puede desdeñar las obras de este tiempo por el hecho de que sus autores no expusieran los fenómenos místicos en primera persona, y recurrieran a las enseñanzas de los que sí tuvieron la suerte de experimentarlo. Si sólo nos rigiésemos bajo esa norma, a la hora de catalogar o valorar los libros plenamente espirituales, serían muy pocos los seleccionados, solamente los escritos de Santa Teresa y San Juan, además, por esa lógica, muchos libros del siglo XVI tampoco tendrían ese honor de ser originales, pues sus autores no vivieron en persona los fenómenos sobrenaturales.

Como dijo Pachó: “El tránsito de centuria no significó abandono del argumento privilegiado por los maestros anteriores. Mantuvieron las preferencias y continuó siendo preocupación dominante en el siglo XVII”²³⁹. Estos libros siguieron acentuando la importancia de los grados iluminativo y unitivo, así como de las sensaciones y experiencias vividas en ellos, por supuesto tomando como ejemplo la vida de los dos conocidos místicos. Pero lo más importante, y por lo que se estuvo luchando en el siglo anterior, fue el hecho de acercar este tema, cuyo carácter era más privado y religioso, a toda la sociedad, exponiendo a los fieles que podían vivir una espiritualidad íntima y purificar sus almas logrando unirlos con Dios. De este modo lo explicó Orozco:

“[...] lo que ocurre en esas fechas es que todo ello se difunde y se divulga, perdiendo en parte elevación y autenticidad mística, pero extendiéndose esas formas de extraordinaria e irracional religiosidad a las masas, lo que en vida de los grandes místicos había estado reducido a sus propios círculos y grupos de religiosos y religiosas y de iniciados del mundo secular”²⁴⁰.

Fue también significativo el comentario que hizo el investigador Melquiades Andrés, referente a las obras de doctrina espiritual del siglo XVII, especialmente en la primera mitad. Andrés señala como se mantenía la misión de los espirituales del siglo anterior, y cómo iba evolucionando la literatura espiritual en el XVII, dando cabida a otros aspectos:

“La primera parte del siglo XVII se mantiene, en general, en la línea de la época anterior, con algunas peculiaridades. Destacó entre ellas una triple confluencia que terminó abriendo cauce hacia la racionalización y explica el tránsito, casi insensible pero continuo, desde una mística experiencial, abierta a todos, a otra de oración casera, que excluye lo extraordinario, o de contemplación adquirida, abierta a todos, e infusa para unos pocos favorecidos por una gracia especial”²⁴¹.

²³⁹PACHO, E. *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*. Burgos, 2008. Ed Monte Carmelo, p. 1254.

²⁴⁰ OROZCO, E. *Estudio sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco II*. Granada, 1994. Ed Universidad de Granada, p. 385.

²⁴¹ ANDRÉS, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1994. Ed Biblioteca de Autores Cristianos, p. 380.

4.2.1.1 ¿Cómo eran los tratados espirituales o las obras de doctrina espiritual en el siglo XVII?

Estas obras, aunque mantuvieron la esencia de las enseñanzas del siglo XVI, se adaptaron a la mentalidad del XVII, momento en el que proliferó el pensamiento racionalista, que daba más importancia a la razón que a la experiencia, por lo que se puede decir que, los libros de doctrina espiritual evolucionaron asumiendo los cambios de su tiempo. En ello influyó la doctrina jesuita, que era mucho más práctica que mística. También se mantuvieron los aspectos humanistas en estas obras, en concreto los referentes a la importancia del hombre en la vida y su relación con Dios. Destacó la influencia del neo-estoicismo, así como de las teorías de Séneca²⁴², sobre el desprecio terrenal y la importancia de llegar a Dios, evitando caer en los vicios y las pasiones. Pero fueron dos las doctrinas que influyeron en los tratados espirituales del siglo XVII, la jesuita y la carmelita:

- La doctrina jesuita, manteniendo las enseñanzas de su fundador San Ignacio de Loyola, era de carácter mucho más ascético y pedagógico, y se adaptó mejor a los planteamientos racionales de este tiempo. Desconfiaron de los aspectos místicos, pues era más fácil que desembocaran en tendencias poco ortodoxas²⁴³, aunque tampoco se rechazaban tajantemente. Uno de los autores que destacó fue Alonso Rodríguez, con su obra *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609), una de las más leídas de este tiempo. Se trataba de un manual de vida espiritual basado en las virtudes y la perfección, dirigido tanto a clérigos como seglares. Distinguió la oración común de la extraordinaria, de la que dijo que se recibía más que se hacía, pues era un don de Dios que no se debía pedir. Otro autor fue Gaspar de la Figuera y su obra *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de perfección* (1637). El libro tenía una orientación práctica y destinado a todas las personas. Su objetivo era enseñar lo que se debía conocer para emprender el camino de perfección, asumiendo el esquema de las tres vías clásicas y de las cuatro semanas de los *Ejercicios* de San Ignacio. Fue favorable a la vida contemplativa, pero uniéndola con la activa, pues decía que si iban juntas el hombre espiritual estaba más elevado que si sólo lleva una de ellas²⁴⁴.
- La doctrina carmelita, ejerció una gran influencia en las obras del XVII, debido a la repercusión y propagación de la doctrina de San Juan de la Cruz y especialmente de Santa Teresa de Jesús, que se convirtió en el paradigma de la mística. En esta época, los temas sobre espiritualidad y los aspectos místicos, se abordaron abiertamente, como comentó Melquiades Andrés en su estudio²⁴⁵, sacándolos de los círculos eclesiásticos y acercándose aún más a toda la sociedad. Se originó una escuela carmelitana, por parte de los discípulos y seguidores de los dos Místicos. En ella se armonizaron los elementos cognitivos y afectivos, se

²⁴² RALLO, A., op., cit., p. 13.

²⁴³ QUINTANA, J.M. *Historia de la ascética y de la mística cristiana*. Barcelona, 2012. Ed Agrupación de Editores y Autores Universitarios, pp.86-87.

²⁴⁴ PACHO, E., op., cit., pp. 1229-132.

²⁴⁵ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., p. 379.

sintetizaron los fenómenos vividos con los psicológicos y teológicos, se huía del iluminismo realizando una vida espiritual interior pero con obras externas, alejándose de las prácticas y planteamientos quietistas²⁴⁶.

Dentro de los tratados espirituales, donde se percibió más la influencia carmelita fue en los apartados dedicados a la contemplación. La contemplación, tanto adquirida como infusa, fue el tema central de los tratados espirituales de este tiempo, es decir: “La historia espiritual del siglo XVII es la historia de la oración contemplativa”²⁴⁷, como mencionó Pacho en su estudio. Este hecho fue debido al pensamiento y las experiencias que enseñaron los autores y místicos recientes, especialmente los maestros del nuevo Carmelo, Santa Teresa y San Juan, que, como dijo el investigador: “Dieron pie a nuevas propuestas en materia de contemplación”²⁴⁸. También influyó en esta cuestión el pensamiento racionalista de esta época, como expuso Melquiades Andrés:

“El siglo XVII tratará de ahondar en la esencia de la contemplación, en la naturaleza y procedencia de los hechos extraordinarios; en la sistematización razonada y racionalizada, en formulaciones nuevas como resignación o en intensificaciones de la interioridad frente a la exterioridad barroca [...]”²⁴⁹.

Por lo tanto, se podría decir que fueron nuestros conocidos Místicos los que sentaron las bases de este pensamiento contemplativo, siendo sus discípulos y seguidores quienes lo extendieron y hicieron una división de la contemplación. Referente a ésta, por un lado estaba la contemplación activa o aprendida, que correspondía a una oración adquirida por la práctica de los ejercicios espirituales y la ayuda divina. Según Melquiades Andrés: “[...] esa contemplación es el desarrollo normal de la gracia santificante, y que el alma la puede alcanzar, ayudada por Dios [...]. El Espíritu Santo operaba entonces por medio de las facultades naturales, especialmente de la razón. La contemplación adquirida conduce a una unión estrecha con Dios [...]”²⁵⁰. Por otro, la contemplación pasiva, infusa o extraordinaria, que era un don gratuito concedido por Dios. Esta contemplación no se enseñaba, sino que era Dios quien la daba a quien quería. En concreto, la experiencia mística era una donación gratuita de Dios, pero como no todas las personas recibían ese don de manera directa, los místicos, como Santa Teresa, plantearon la contemplación activa o aprendida, para que los fieles que no habían recibido todavía esa gracia directa de Dios, no se desanimaran en su camino y sus prácticas espirituales, pues algún día conseguirían llegar a la contemplación pasiva.

Ambas formas de contemplación fueron asumidas a lo largo de este siglo, y aunque tuvieron una acogida universal, también tuvieron problemas y hubo confusiones, como mencionó Pacho, pues algunos llegaron a considerar sobrenatural a la contemplación activa, desembocando en planteamientos quietista. En realidad, según lo plantearon los autores espirituales, ambas formas de contemplación tenían un lugar en el orden extraordinario, pero sólo la contemplación infusa era sobrenatural, ya que en ella se

²⁴⁶ QUINTANA, J.M., op., cit., pp.220-221.

²⁴⁷ PACHO, E., op., cit., pp. 1255.

²⁴⁸ *Ibídem*, p. 1254.

²⁴⁹ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., p. 384.

²⁵⁰ *Ibídem*, p. 381.

producía una especial intervención divina²⁵¹. Algunos autores que defendieron esta doctrina fueron: Fernando Caldera, Mateo Villaroel, Lorenzo Martín Jordán, Juan de Jesús María, Tomás de Jesús... En opinión de Melquiades Andrés, Tomás de Jesús, junto a Juan Jesús de María, discípulos inmediatos de Santa Teresa y San Juan, fueron los que hicieron la distinción entre contemplación adquirida e infusa, especialmente Tomás de Jesús, que fue el primer teórico de la contemplación adquirida y de la especificidad de la gracia mística, con su obra *De contemplatione divina libri sex* (1620) y *Divinae orationis sive a Deo infusa methodus, natura et gradus* (1623)²⁵².

Por último, otro hecho que se produjo dentro de los tratados de espiritualidad del siglo XVII español y que estaba vinculado al pensamiento espiritual de este momento, fue el debate que se originó entre escolásticos y anti-intelectualistas, en relación a la contemplación. La cuestión era si el estado contemplativo era acto del entendimiento o de la voluntad, o de ambas partes. En opinión de la filosofía escolástica, no se podía amar una cosa si no se conocía previamente, de ahí que la contemplación y la unión mística eran intelectuales, pues en los estados más altos de la oración los sentidos externos e internos podían estar suspendidos, es decir, la imaginación, la memoria..., pero no el conocimiento, ya que para avanzar tenía que conocer. En cambio los anti-intelectualistas decían, que en la contemplación el entendimiento no actuaba, sólo el amor y la voluntad. Con la limpieza del entendimiento de ideas y operaciones, éste quedaba desnudo, pero la voluntad subsistía uniéndose amorosamente a Dios, es decir, era el amor y la voluntad de querer estar con Dios, lo que movía al alma a estar con Él, y para ello no era necesario tener un conocimiento o entendimiento previo²⁵³.

Hubo algunos espirituales que intentaron casar ambas ideas. Decían que tanto el entendimiento como la voluntad y el amor eran necesarios en la contemplación, para conducir el alma del fiel hasta Dios. El entendimiento trabajaba en los comienzos, en busca de información, y cuando la tenía, era la voluntad la que actuaba, con la información que le había aportado el entendimiento. Éste se quedaba inactivo, pues podía entorpecer todo el proceso. A partir de ese momento era la voluntad y el amor los que intervenían.

Este debate estuvo muy presente a lo largo del siglo XVII, llegando incluso a reflejarse en algunas obras de este tiempo, como en el libro de Antonio Sobrino, *Vida espiritual y perfección christiana*. En esta obra, como desarrollaré con más detalle en el apartado dedicado a ella, la contemplación fue uno de los puntos principales de su enseñanza. El autor, sin inclinarse en exceso por una de las teorías, intentó casar ambas posturas, aunque hizo más incapiés en la importancia del amor y la voluntad, como elementos que conducían a la unión con Dios, que en los aspectos intelectuales.

En concreto, los tratados espirituales o las obras doctrinales del siglo XVII, continuaron las enseñanzas de los autores y maestros del siglo anterior, de transmitir el camino de perfección a todos los fieles, ya fueran clérigos o laicos, con el fin de que todas las personas conocieran la vida de perfección que les conduciría a la unión con Dios. A diferencia del XVI, estas obras tuvieron un carácter más pedagógico y apostólico, con un

²⁵¹ PACHO, E., op., cit., pp. 1255- 1260.

²⁵² ANDRÉS, M. (1994), op., cit., p. 381.

²⁵³ QUINTANA, J.M., op., cit., pp.223-224.

lenguaje más sencillo y cercano, informando a los fieles sobre el camino de perfección, en qué consistía y cómo debían realizarlo. Como mencioné anteriormente en relación a un comentario de Orozco, lo que se produjo fue una divulgación en la sociedad de la espiritualidad interior, que hasta ese momento se encontraba en los círculos eclesiásticos.

Los aspectos místicos también formaron parte de estas explicaciones, pero fueron los planteamientos ascéticos los que se remarcaron más, debido, por un lado, al pensamiento racionalista de esta época, que buscaba más lo práctico que lo extraordinario, y por otro, porque todo el mundo podían acceder a ellos, fruto de esa intención de acercar a todas las personas las enseñanzas espirituales. Debido a esto no era de extrañar, que una de las doctrinas que influyó en los escritos de este momento fuera la jesuita, de carácter más ascético. No se debe olvidar la doctrina carmelita, con las explicaciones que aportaron de sus vivencias Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, que fueron fundamental para complementar estas enseñanzas y explicar los fenómenos místicos, a los que sólo unos pocos fueron llamados. De este modo lo expuso Melquiades Andrés en su estudio:

“Los místicos españoles del siglo XVII se enmarcaron en coordenadas de unión por amor o por servicio. Describen experiencias personales atendiendo más a lo psicológico que a lo metafísico, con rica base teológica [...]. Viven en un mundo manierista y barroco amigo de analizar los orígenes y las causas de los hechos extraordinarios y de racionalizarlos dentro de amplios esquemas teológicos y antropológico. Místicos y moralistas crecen en ese ambiente cultural y religioso”.

El investigador añadió a demás en su explicación que hasta el año 1675: “El panorama doctrinal y práctico está dominado en las primeras décadas por la espiritualidad del Carmelo y de la Compañía de Jesús”²⁵⁴.

4.2.2 Obras de devoción

Respecto a las obras de devoción, género perteneciente a la literatura espiritual y que también tuvo una destacada repercusión en el siglo XVII español, aparecieron en las cartas las siguientes obras:

- *Guía de los devotos y esclavos del Santísimo Sacramento y de la Virgen desterrada*, Antonio de Alvarado, Valladolid 1613, Barcelona 1614, 1623, Valladolid 1638.
- *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión*, Hernando de Camargo, Madrid 1628.
- *Avisos de padre y Rosario de Nuestra Señora*, Francisco de Villalba, Lérida 1628, Barcelona 1629, 1636, 1640.
- *Cátedra de la cruz. Comentando las siete últimas palabras de Cristo*, Mateo de la Natividad, Valladolid 1639.

²⁵⁴ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., p. 385.

- *Misterios de la Pasión y muerte de Cristo nuestro Redentor y orden de rezar por ellos de mucha utilidad y provecho para todo fiel cristiano*, Alberto de Nodal, Salamanca 1644, Valladolid 1664.
- *Visita general del rey Supremo Dios a todos sus vasallos*, Gabriel de Morales, Madrid 1651.
- *Tesoro de los cristianos que para cada día les dejó Cristo en el verdadero maná sacramentado*, Antonio Velázquez Pinto, Madrid 1663, 1664, 1666, 1668, 1669.
- *Ramillete de divinas flores*, Bernardo de Sierra, Madrid 1663, 1669, 1672, 1685, 1718, 1720, 1740, Bruselas 1670, 1680 Amberes 1671, Sevilla 1722, Valladolid 1740.
- *Exercicios devotos*, Juan de Palafox, Valencia 1676, Barcelona 1698, 1729, Madrid, 1732, 1739.

Las obras de devoción, como acabo de mencionar, fueron otro de los géneros fundamentales del campo de la literatura espiritual. Aunque su tono no fue tan elevado como en los tratados espirituales, sí tuvieron un papel fundamental para iniciar a los fieles en la vida de perfección, pues exponían los recursos y medios para desarrollarla. En estas obras se enseñaban los ejercicios de oración, meditación, las virtudes y especialmente la importancia del Sacramento de la Eucaristía y la imagen de Cristo, que fueron considerados como herramientas principales para que el creyente comenzara el camino de perfección y una vida espiritual. Un ejemplo de ello fue el libro de Hernando de Camargo, *Tribunal de la conciencia*, que posteriormente explicaré. A pesar de que el contenido de estas obras no fue plenamente espiritual, en lo que a los aspectos místicos se refiere, en algunos libros sí se vislumbró las enseñanzas de los dos célebres Místicos, cuyas doctrinas fueron otras de las fuentes de inspiración y desarrollo de estas obras. Donde más se percibió la influencia mística fue en las obras dedicadas al Sacramento de la Eucaristía, en concreto en los momentos más importantes del Sacramento, cuando el Señor se hacía presente en el ceremonial y al exponer los efectos que causaba en el fiel purificado la presencia de Cristo en su interior.

Como ya he referido, fueron dos los temas que más destacados en estas obras, el Sacramento eucarístico y la imagen de Cristo. Referente al Sacramento de la Eucaristía, es uno de los sacramentos más importantes del ceremonial eclesiástico, pues conmemoraba la Última Cena de Jesucristo. En él se producía la transubstanciación, es decir, la conversión del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Con este ceremonial el fiel recibía la gracia de Cristo y se le recordaba su salvación gracias a la muerte y resurrección de Jesús. Comentó Pedro Miguel Plaza en su estudio que fue uno de los Sacramentos más principales, y que el más creyentes convocaba a su alrededor, ya fuera en misa o en los festejos y celebraciones. En él se centralizaba la ideología religiosa del catolicismo y el que tuvo una mayor proyección social²⁵⁵, por lo tanto, no era de extrañar que los autores espirituales recurrieran a él como medio para inculcar sus enseñanzas y los medios para realizar una vida espiritual y el camino de perfección.

²⁵⁵ PLAZA SIMÓN, P.M. “La institucionalización de la ideología religiosa en la Edad Moderna: Un nuevo concepto para la historia cultural”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV. Historia Moderna*, n°27, 2014, pp. 270-271.

En lo que se refiere al Sacramento de la Comunión, como explicó Pacho en su estudio, la Iglesia desde la Edad Media acentuó la importancia de este Sacramento frente a costumbres ajenas a los rituales eclesiásticos, como así se expuso en el IV Concilio de Letrán, y que llevó a una frecuencia del mismo, especialmente por las personas más devotas. Con el tiempo este Sacramento comenzó a decaer, cumpliéndose sólo, por parte de los fieles, en época de Pascua. Fue en los siglos XV y XVI, cuando se incrementó de nuevo la práctica frecuente de la comunión por parte de los creyentes. El motivo de este hecho se debió por un lado, al surgimiento de la *Devotio Moderna* y de los movimientos culturales-religiosos, que aportaron nuevas prácticas piadosas y potenciaron la imagen de Cristo. Por otro, la ponderación que hizo la Iglesia Católica del Sacramento eucarístico, especialmente en la sesión XIII del Concilio de Trento (11 de octubre de 1551), como reacción al pensamiento protestante, que era contrario a este ceremonial. Todo ello llevó al surgimiento de promotores que animaban a realizar este Sacramento. Este uso y abuso del Sacramento de la Eucaristía, llevó, desde mediados del siglo XVI, a tomar medidas para frenar esta práctica y encauzar esta devoción, sobre todo porque corrientes heterodoxas, como los alumbrados, abogaban por la comunión frecuente²⁵⁶. Este hecho se puede leer en el Edicto del 9 de mayo de 1623, bajo el Inquisidor General Andrés Pacheco, que se realizó debido al foco alumbrado que resurgió en este tiempo en Sevilla. En concreto fueron los puntos 29 y 31 donde se hacían referencia a la comunión frecuente: “29. I que quando comulgan, dizen que an menester mucha fe, porque con pocas formas, reciben poco a Dios. [...]. 31. I que la gente que comulga con más formas, es más perfecta”²⁵⁷. Debido a la frecuencia que realizaban los fieles de este Sacramento, en el siglo XVI se vio la necesidad de poner en aviso al Concilio de Trento, mediante un memorial en el que decía:

“En algunas partes ha crecido tanto la Devoción de la comunión, que muchas personas seglares hombres y mujeres, casados y por casar, frecuentan tanto la comunión, que reciben cada día, el Santísimo Sacramento para lo qual en ninguna manera parece que puede haver el examen, preparación, y devoción que se requiere y assí como parece que esta es demasiada frecuencia, assí es cosa digna de consideración, si en este tiempo sería menester inducir al pueblo a que más de una vez en el año llegase al Santísimo Sacramento”²⁵⁸.

Pero a pesar de las denuncias y controles, se seguía haciendo, pues era un acto que formaba parte de la vida cotidiana de los fieles, además los autores espirituales, sin fomentar la comunión frecuente, sí apoyaron este Sacramento mostrando no solamente la importancia que tenía en sí, sino como herramienta para dar comienzo a una vida de perfección, pues era un acto mucho más cercano a todas las personas. Debido a esta situación, no fueron pocas las obras condenadas o mandadas expurgar por el Santo Oficio, con la intención de poner coto a esta práctica frecuente en la sociedad.

En cuanto a la imagen de Cristo, fue uno de los temas principales de las enseñanzas sobre el camino de perfección y por ende de las obras de literatura espiritual, en especial de los libros dedicados a la devoción. Según Juan Carlos Requena en su trabajo *La espiritualidad española de los siglos XV-XVII a través de la “Vita Christi”*, las cuestiones

²⁵⁶ PACHO, E., op., cit., p. 83.

²⁵⁷ R.A.H. Edicto, 1623-05-09. 9/3605 (49).

²⁵⁸ B.N.E. Papeles referentes al Concilio de Trento, mss /9195. fol. 58 r-v.

dedicadas a la vida de Cristo también entraron en decadencia en el siglo XVII debido a la fuerte influencia escolástica:

“Cabe señalar que, una vez muertos los grandes maestros de las diversas escuelas, los hijos y discípulos no son capaces de mantener el ritmo de los primeros; se camina por inercia y los autores se dedican a recopilar y sintetizar, al modo escolástico, las doctrinas de los maestros. El caudal de las obras no decrece, pero sí la calidad”²⁵⁹.

En su opinión fueron muy pocos los rasgos de los escritos del XVI que se mantuvieron en las obras del XVII, solamente el tema de la Pasión, los Evangelios y había un cierto intimismo en ellas. Los libros que se basaban en la vida de Cristo se dedicaron a la renovación interior y a volver a los valores de la Iglesia²⁶⁰. Pero en realidad esto tampoco fue así, pues tanto en las obras devocionales, como en los tratados espirituales, la imagen de Cristo fue fundamental, remarcándose más su Pasión como medio de incitar las almas de los fieles a la buena vida cristiana.

Las obras espirituales, a pesar de los posibles cambios e influencias de la época, siguieron manteniendo una gran fama y aceptación social en el siglo XVII, con reconocidas y destacadas obras, como se puede ver en estos documentos, llegando a tener muchas de ellas varias ediciones. Pero lo principal era que continuaron transmitiendo el mensaje de incitar el alma del fiel a que llevara una buena vida cristiana, recordando el sufrimiento de Cristo en la cruz por la salvación de la Humanidad y tomándole como ejemplo de vida perfecta. De ahí que se acentuara la imagen de Cristo en su Pasión y como modelo de vida a seguir. Todo ello con un lenguaje claro, sencillo y una intención divulgativa, con el fin de crear una mayor fe al creyente. Sobre la Pasión, era un elemento muy emocional. Su objetivo era incitar las conciencias y almas de los fieles recordando el dolor y sufrimiento que Cristo había padecido en su muerte, por cargar sobre sí los pecados del mundo, para ganar la vida eterna y la salvación a toda la Humanidad. Los fieles tenían que tomar conciencia sobre este hecho, meditar y reflexionar sobre él, así como dar gracias a Dios por concederles la vida eterna, por medio del sacrificio de su Hijo y su resurrección, y replantear sus vidas, viendo lo que les apartaba de la vida perfecta que les uniría a Él.

Referente al tema de la imagen de Cristo como modelo de vida a seguir, que fue muy destacado en las obras devocionales, también estaba vinculado con la Pasión, pues el fiel, tras comprender lo que supuso este gran sacrificio por amor a la Humanidad, decidía cambiar su vida conduciéndola por el camino de la perfección. En este caso, el mejor ejemplo a seguir era Cristo, pues era el espejo en el que el creyente tenía que mirarse, reconocer los aspectos que le diferenciaban de Él, corregirlos, vestirse y transformarse en Cristo, siguiendo sus pasos y llevando una buena vida cristiana llena de virtudes que le conduciría a Dios y su unión con Él.

En definitiva, el género de las obras devocionales, pertenecientes al campo de la literatura espiritual, fue otro de los ámbitos a señalar dentro de los estudios de espiritualidad y literatura espiritual. Su mensaje, como ya he dicho, no era tan elevado, pero sus enseñanzas fueron de gran importancia, pues eran libros más directos y cercanos

²⁵⁹ REQUENA, J.C. *La espiritualidad española de los siglos XV-XVII a través de la “Vita Christi”*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1997, p.676.

²⁶⁰ *Ibídem*, p. 695.

a toda la sociedad, haciéndoles más comprensibles y sencillos los medios por los que podía emprender una vida espiritual, y sobre todo, el camino de perfección, mediante uno de los actos eclesiásticos más común y cotidiano, el Sacramento de la Comunión, y con uno de los apoyos más fundamentales de la religión, Cristo.

4.2.3 Hagiografías

En lo que respecta a las hagiografías, obras que exponían la vida de un santo o una persona que había vivido como tal o mantuvo una vida espiritual bastante intensa, en los listados bibliográficos de estas epístolas encontré los siguientes libros:

- *Vida y obras maravillosas de la Beata Águeda de la Cruz*, Antonio de los Mártires, Madrid 1612, 1622, 1624.
- *A la Serenísima señora Infanta sor Margarita de la Cruz, religiosa descalza en razón del interrogatorio en la causa de Ana María de San José, abadesa de la misma orden y provincia de Santiago en Salamanca*, Juanetín Niño, Salamanca 1632, 1645, México 1635, Lima 1650.
- *Centella del cielo a nuestro beatísimo padre Inocencio décimo*, Diego Francisco de Andosilla y Enríquez, Madrid 1652.
- *Vida maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar natural de Valladolid: sacado de lo que ella misma escribió de orden de sus Padres Espirituales*, Luis de la Puente, Madrid, 1665²⁶¹.
- *Nueva maravilla de la gracia, descubierta en la vida de la venerable Madre Sor Juana de Jesús María*, Francisco de Ameyugo, Madrid 1673, 1674, 1677 Barcelona 1675, 1676.

Además de estas obras, también había un libro en el que se defendía a la religiosa sor Luisa de la Ascensión, en una causa inquisitorial, escrito por fray Pedro de Balbas, titulado *Memorial informativo en defensa de sor Luisa de la Ascensión, monja profesa de Santa Clara de Carrión*, publicado en Madrid en el 1643. Menciono esta obra al margen pues aunque no era un libro hagiográfico en sí, ya que correspondía a un proceso inquisitorial, considero que es necesario referirle, pues en el mismo se comentaba la vida y labor de esta religiosa, así como de sus virtudes.

Referente a este género, también formaba parte del ámbito de las obras de literatura espiritual y tuvo bastante éxito en el siglo XVII. Dentro de las cartas que he revisado, como se puede apreciar, no se mencionan muchos de los títulos de este siglo, lo que no indican que no tuvieran aceptación. Fueron muchas las obras hagiográficas que se escribieron, así como, considerados los controles que el Santo Oficio hizo sobre esta

²⁶¹ Su autor falleció en 1624, pero la obra no fue llevada a la imprenta hasta 1660, debido a varios problemas que prolongaron su publicación, como muy bien se indica que el apartado dirigido al lector, aunque no se precisa dichos impedimentos que la demoraron. El libro, que se publicó finalmente en 1665, fue escrito por el confesor de la propia religiosa, fray Luis de la Puente, jesuita. Como también se señala en este apartado, ayudó a su impresión el obispo de Valladolid, fray Gregorio de Pedrosa, que recopiló información jurídica sobre la vida, virtud y milagros de Marina de Escobar, y tras ellos no se vio necesario dilatar por más tiempo su publicación. Esta obra corresponde a la primera parte de la vida de la religiosa, saliendo a la luz la segunda en 1673, Madrid, escrita por Andrés Pinto Ramírez. La primera parte tuvo una segunda edición en 1766.

cuestión, ante los excesos espirituales y los casos de falso misticismo que se produjeron en la España Barroca, de ahí su intención de controlar estas obras, pues fueron muy cercanas a la sociedad, siendo especialmente leídas o escuchadas, por las personas que vivían una religiosidad más intensa y por parte de los religiosos.

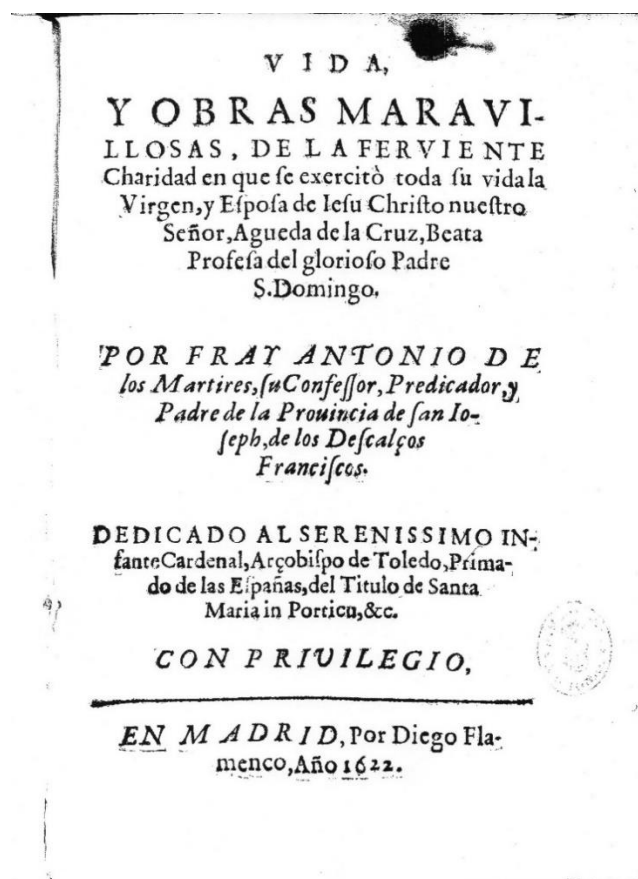


Fig. 2. Portada de la obra de Antonio de los Mártires
*Vida y obras maravillosas de la ferviente
Águeda de la Cruz* (Madrid 1622).
Biblioteca Nacional de España.

Las obras hagiográficas tenían un carácter espiritual y especialmente místico, pues enseñaban las vías y los pasos para recorrer el camino de perfección, mediante el ejemplo de ciertas vidas espirituales. En ellas se contaba la vida y obras de un religioso o religiosa (los libros que más predominaron fueron los referentes a la vida de ciertas religiosas) que había sido prácticamente santos o admirados en la sociedad por sus labores y virtudes, ya que eran modelos de vida espiritual. Destacaron especialmente las obras dedicadas a santos canonizados de ese tiempo o personajes célebres de siglos anteriores, remarcando sobre todo sus vivencias sobrenaturales y milagros, cuyas descripciones, por parte de los autores, se hicieron cada vez más exageradas llegando a rozar lo legendario y fantástico²⁶². Según Teófanés Egido, fueron además escritos propagandísticos, destinados a impulsar la causa de beatificación de una persona considerada santa o tocada por la gracia divina, así como, para satisfacer también la demanda popular que existía en esta época por las vidas maravillosas. Fueron obras que al mismo tiempo hacían frente a la doctrina

²⁶² PACHO, E., op., cit., pp. 1280-1281.

protestante, que era contraria a este tipo de devociones, reafirmando las creencias católicas que sí las admitían.

En cuanto a la misión propagandística comentada por el investigador, las hagiografías eran escritos que promocionaban nuevas santidades, y fue tal el interés y demanda que tuvo, que incluso se realizaron hagiografías de personas consideradas santas, las cuales todavía no habían fallecido, por lo que no existía aún una petición de beatificación, pero lo hacían para tener todo dispuesto cuando llegara ese momento. Comenta Teófanés Egido, que esto mostraba la necesidad que había en la España del XVII de santos milagrosos, por lo que, en su opinión, estos libros reflejaban, si no la vida del santo en cuestión, sí el deseo religioso de este tiempo y las exigencias de la España del XVII²⁶³. Este aspecto nos indica nuevamente el interés social que existía en esta época sobre todo lo referente a la vida religiosa y espiritual, mostrando que no era de extrañar el éxito de la literatura espiritual en el siglo XVII español, pues había una gran disposición por parte de las personas de conocer las cuestiones espirituales.

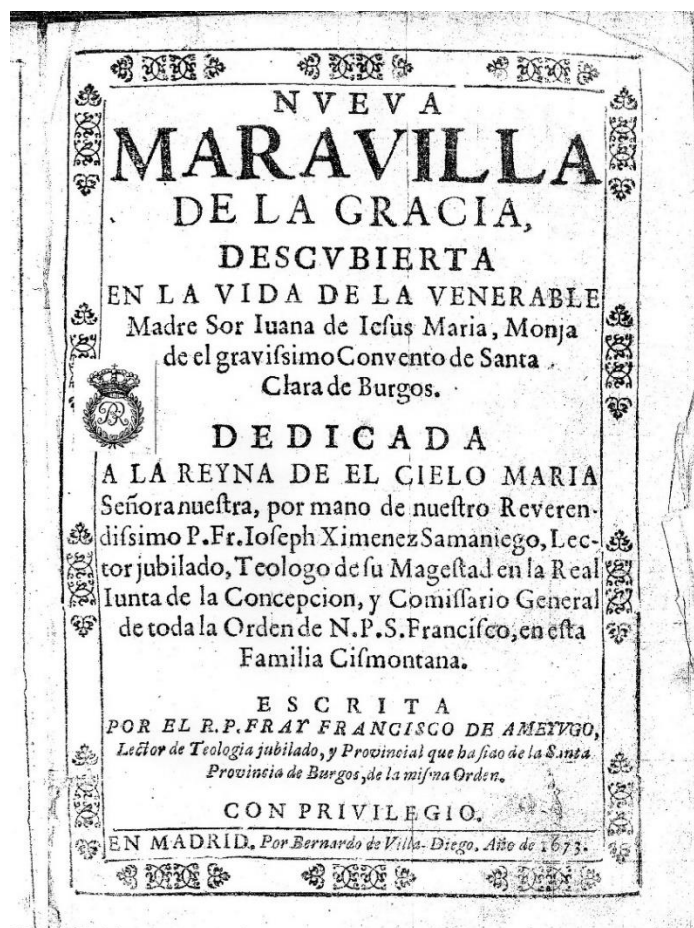


Fig. 3. Portada de La obra de Francisco de Ameyugo
*Nueva Maravilla de la gracia descubierta en la vida
de la venerable Madre Sor Juana de Jesús María* (Madrid 1673).
Biblioteca Nacional de España.

²⁶³ EGIDO, T. "Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de San Juan de la Cruz), *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 25, 2000, pp. 66-70.

Pacho en su estudio, introduce, dentro de este campo cultural, las obras dedicadas a órdenes religiosas, pues en ellas se explicaba el origen, la historia y organización de las mismas, así como los personajes que había destacado en esa orden por llevar una vida virtuosa dedicada a Dios, al prójimo y a su congregación, ya que eran también ejemplos de vida espiritual. Un ejemplo es la obra de Antonio Panes, *Crónica de la provincia de San Juan Bautista, de Religiosos Menores Descalzos de la Regular Observancia de nuestro seráfico padre San Francisco*, Valencia 1665-1666, en donde se destacó la vida de algunos miembros de la congregación, como el Padre Antonio Sobrino. En mi opinión, aunque estas obras tenían un reconocido valor por sus contenidos, no considero que puedan formar parte del ámbito de los libros de literatura espiritual sino más bien dentro de las obras religiosas, pues tenían un carácter más histórico que doctrinal. En las cartas revisadas, también encontré algunas obras dedicadas a la historia de algunas órdenes religiosas, sus reglas o principales miembros, como fueron:

- *Historia profética de la orden de Nuestra Señora del Carmen*, Francisco de Santa María, Madrid 1630, 1641.
- *Vida evangélica y apostólica de los frailes menores: ilustrada con varias materias morales y conceptos predicables*, Miguel de la Purificación, Barcelona 1641.
- *Origen y continuación del instituto y religión gerónimiana fundados en los conventos de Belén en Palestina por San Gerónimo*, Hermenegildo de San Pablo, Madrid 1669.
- *Defensa de la religión Gerónima de España y su antigüedad*, Hermenegildo de San Pablo, Zaragoza 1672.
- *Regla de la Tercera Orden elucidada y resolución de todas las dificultades que se pueden ofrecer así acerca de los Terceros*, Martín de Torrecilla, Madrid 1672.

4.2.4 Características de la literatura espiritual del siglo XVII

En concreto, la literatura espiritual del siglo XVII español, tenía un carácter didáctico, pedagógico, evangélico y apostólico, es decir, se centró sobre todo en inculcar a los fieles el verdadero camino de perfección y las enseñanzas divinas, acercando aún más, a todos los ámbitos sociales, la Palabra de Dios. Por lo tanto, las enseñanzas divinas ya no eran un aspecto exclusivo de los círculos privados de la Iglesia, sino un elemento fundamental que todos los fieles debían de saber, como hijos de Dios que eran, para ser buenos cristianos. De este modo lo explicaron algunos investigadores, como Asunción Rallo, que dijo, sobre la prosa religiosa del Barroco:

“La faceta formativa-didáctica que ya había asumido y realizado la prosa religiosa se mantiene también en las mismas líneas anteriores, aunque potenciada en la vertiente oratoria. La literatura religiosa alcanza, en extensión, una notabilísima importancia: a la par que San Juan y Santa Teresa son canonizados la doctrina mística carmelitana penetra en la sociedad, ya en adaptaciones al modo barroco de las obras de estos autores (como la emblemática de fray Juan de Rojas y Ansa *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete*

moradas de Santa Teresa, 1679), ya en seguidores de discípulos destacados como María de la Cruz y Cecilia del Nacimiento”²⁶⁴.

Según Pacho, en la literatura espiritual de este tiempo se entremezclaron los aspectos doctrinales y pedagógicos, prácticamente era difícil desligarlos, pues las obras doctrinales, es decir, cuyo contenido era más espiritual y místico, eran también didácticas, ya que enseñaban a los lectores. Además, debido al éxito y la propagación de los libros de los dos Místicos Doctores (ya impresas, pues hasta ese momento habían circulado en manuscrito), las obras espirituales estuvieron influenciadas por la doctrina carmelita, así como la jesuita, que tuvo bastante importancia en el siglo XVII. Este hecho lo han señalado algunos investigadores, como la ya referida Asunción Rallo o recientemente José María Quintana.

4.2.5 Otras obras cuyo contenido era religioso

Como referí al principio de este punto, no todas las obras que aparecieron en estos listados eran de espiritualidad, pues también había libros de contenido religioso. Considero que es necesario hacer una mención de ellos, pues aunque no hicieran una alusión a la espiritualidad en sí, fueron importantes para el ambiente religioso de este tiempo y ayuda entender la religiosidad o el interés religiosos que había en la España del siglo XVII.

Había obras dedicadas a la Virgen María, tema que junto con la devoción a Cristo y a los Santos, fue bastante tratado en esta época, como señaló Juan Carlos Requena: “En el terreno de las devociones a Cristo, a María y a los Santos, éstas aumentaron, impulsadas por los teólogos y los espirituales en un afán apologético, confesional y anti-protestante”²⁶⁵. La devoción a la Virgen María, bajo su advocación de la Inmaculada y la Ascensión, hizo que se produjera en este siglo una gran defensa de ella, ya no sólo por parte de los clérigos, sino también por reyes, universidades y cofradías²⁶⁶. Esta cuestión triunfó en la liturgia y en la sociedad de este momento, por un lado como modelo de vida cristiana, y por otro, como medio para combatir el pensamiento protestante, contrario a este tipo de devociones. De las obras que aparecieron en estas cartas, dedicadas a la Virgen María, destacaron estos tres libros:

- *Corona de flores de epítetos admirables, que los Santos dan a la Virgen María Madre de Dios y nuestra, dispuesta por un devoto suyo Descalzo, de nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos*, sin autor, Sevilla 1651.
- *Soplo en defensa de la Pura Concepción*, Pedro de la Concepción (seudónimo de Pedro de Alba y Astorga) Bayona 1661, Zaragoza 1662.
- *Defensa de la verdad recogida en varios tratados de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora*, Martín Pérez de Guevara, Lovaina en 1663.

También hallé libros sobre la formación de sacerdotes, aspecto que desde tiempos de Cisneros y tras las reformas emprendidas en la Iglesia Católica, fue muy importante,

²⁶⁴ RALLO, A., op., cit., p. 28.

²⁶⁵ REQUENA, J.C., op., cit., p. 677.

²⁶⁶ *Ibidem*, p.678.

por el interés de tener un clero mejor preparado, que cumpliera con sus votos y deberes, que supiera transmitir la Palabra de Dios a los fieles y fuera ejemplo de vida cristiana. Este fue el caso de las obras:

- *Examen de confesores y práctica de penitentes*, Antonio de Escobar y Mendoza, Pamplona 1630, 1632, 1639, Braga 1630, Zaragoza 1632, 1635, Valencia 1633, Madrid 1647, 1650, Valladolid 1650, 1662, París 1665.
- *El prelado religioso y súbdito celoso de su religión*, Gabriel López Navarro, Madrid 1651.
- *Instrucción de sacerdotes con aplicación individuada a curas y eclesiásticos de las Indias*, Juan de Almoguera, Madrid 1671.

Sobre comentarios de los Padres de la Iglesia, el Concilio de Trento, sermones y la Biblia, la cual estaba totalmente prohibida en cualquier lengua salvo en latín, también abundaron en estas cartas como por ejemplo:

- *Historia del Concilio Tridentino*, Pedro Soave (seudónimo de Paolo Sarpi), Londres 1619.
- *Apología sobre la autoridad de los S.S.P.P. Y Doctores de la Iglesia*, Antonio de Monroy, París 1627, Madrid 1627.
- *Apología por la controversia dogmática por el espíritu y perfección de la ley de Gracia, contra el verdadero estado religioso evangélico del Nuevo Testamento*, Francisco Galiano Espuche, Madrid 1677, 1696.
- *Sermones varios de los Santos*, Manuel de Guerra Rivera, Madrid 1677, Lisboa 1683.
- Una Biblia Sacra escrita en español que se halló en el Monasterio del Poblet.
- Defensa de la doctrina que predicó Fray Tomás Maló, carmelita descalzo, en Alcalá en la Cuaresma de 1633.
- Un Evangelio de San Matheo del convento Casa Grande de Nuestro Padre San Francisco en Sevilla²⁶⁷.

Y por último, también había libros sobre pleitos o controversias entre clérigos, respondiendo o defendiendo obras o sermones de otros religiosos. Algunos de estos escritos fueron:

- *La verdad desnuda*, César Digner, Venecia 1646.
- *Exercito limpio austral*, Francisco de la Madre de Dios, Zaragoza 1663.
- *Diálogo traumático regular*, Pedro Sánchez Arroyo, Colonia 1684, Sevilla 1690.
- *Apología racional, la verdad contra la Inocencia Vindicada*, Gregorio Ponce de León (seudónimo de Tomás Salas y Valdés), Zaragoza 1694.
- *La Inocencia Vindicada*, Juan de la Anunciación, Sevilla 1694, Barcelona 1695, Madrid 1698.
- *Vuelo de las plumas sagradas*, Bernardino de la Cueva, Barcelona 1695.
- *Apología de la verdad contra varias imposturas y acusaciones*, Antonio Jaramillo, Madrid 1697.

²⁶⁷ Estas tres últimas obras mencionadas no las he podido encontrar registradas en ningún libro o listado bibliográfico.

4.2.6 Autores

En cuanto a los autores que aparecen en estas cartas, la gran mayoría eran clérigos, en concreto regulares, y destacando sobre todo dos órdenes, la franciscana y jesuita, de igual manera que en el XVI. Estas órdenes, junto con la dominica, fueron las que mayor dedicación dieron al estudio y a la cultura como una herramienta para transmitir la doctrina católica, como se ha podido ver en los listados bibliográficos de estas órdenes, que eran los más ricos en títulos.

Referente a la orden dominica, en estas cartas su presencia no fue tan destacada en comparación con las otras dos órdenes, constando especialmente el autor Antonio de Monroy con una apología sobre los Padres de la Iglesia. Pero, como han indicado otros estudios, los de Melquiades Andrés o en el libro de Pedro Sainz Rodríguez *Antología de la literatura espiritual española*, hubo bastantes autores dominicos en el siglo XVII dedicados a la literatura espiritual y siguiendo la labor que iniciaron los grandes santos y maestros del XVI, como se puede ver en el estudio de Isaías Rodríguez sobre la influencia de la doctrina teresiana en autores españoles de los siglos XVII-XVIII. Algunos de ellos fueron por ejemplo, Juan Tomás de Rocaberti con su obra *Teología Mística* (1669), que era una instrucción del alma en la oración y meditación, y en donde se percibía la influencia de la doctrina de Santa Teresa en los capítulos dedicados a la oración mental²⁶⁸ o Lorenzo Martín Jordán, que escribió varias obras de espiritualidad como *Manual de ejercicios espirituales prácticos para alcanzar la caridad y unión con Dios y la perfecta desnudez de todo lo criado* (1642) y *Teórica de las tres vías de la vida espiritual, purgativa, iluminativa y unitiva y práctica dellas en la oración mental y vocal y horas canónicas* (1633). En ésta última obra la influencia del pensamiento de Santa Teresa estuvo muy presente, sobre todo en el tema de la oración, que consideraba que era el medio que conducía a Dios y sin ella el fiel no podría llegar a Él, además decía que la oración era el apoyo del fiel hasta que Dios el introdujera en la contemplación²⁶⁹.

He de señalar que este estudio se basa en estas 48 cartas inquisitoriales, por lo que no se puede tomar este dato como una conclusión absoluta, en lo que respecta a la visión del conjunto de las órdenes que continuaron dedicándose al campo de la literatura espiritual. Lo que sí aportan, es una cierta idea de cuáles fueron las órdenes que siguieron predominando en este ámbito cultura, transmitiendo estas enseñanzas.

En lo que respecta a las dos órdenes más destacadas en estas cartas, como ya he mencionado, la franciscana y la jesuita, hubo un mayor número de autores pertenecientes a éstas. Fueron considerables los escritores franciscanos y jesuitas, que quisieron transmitir a todos los fieles las enseñanzas divinas, fruto de su carácter pedagógico y evangélico, especialmente el de la Compañía de Jesús.

La orden franciscana, al igual que en el siglo anterior, continuó dedicándose a la literatura espiritual, transmitiendo a todos los fieles cuál era la perfecta vida cristiana. Siguieron manteniéndose en la vida de recogimiento, dedicándose a la oración y la meditación, acentuando los aspectos amorosos y afectivos de la vida espiritual, como

²⁶⁸ RODRÍGUEZ, I. *Santa Teresa y la espiritualidad española. Presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII*. Burgos 1972. Ed CSIC Instituto Francisco Suárez pp.292-309.

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 253-257.

medios para llegar a Dios, frente a los actos del entendimiento, que sin despreciarlos del todo, consideraban que era una cuestión secundaria, pues a Dios se llegaba con amor, voluntad y afecto. Algunos autores franciscanos que aparecen en estos listados fueron: Antonio Sobrino, Francisco de Ameyugo, Pedro de Alba y Astorga o Mateo de la Natividad.

La orden de la Compañía de Jesús, los jesuitas, su presencia dentro de la literatura espiritual se hizo más constante en el siglo XVII, posiblemente fruto de su labor evangelizadora y apostólica, como así asentó su fundador San Ignacio de Loyola, que junto a San Francisco de Borja, fueron los principales representantes de la espiritualidad jesuita del siglo XVI. Este trabajo, como se puede observar en las cartas, así como en otras obras que no fueron condenadas por la Inquisición, fue continuado por muchos miembros de la orden en el siglo XVII. Como he referido anteriormente, debido a la expansión del pensamiento racionalista en este tiempo, la doctrina ascética y práctica de esta orden concordaba bastante bien con las nuevas filosofías de la época, pues los jesuitas, sin desestimar los aspectos místicos del camino de perfección, los trataron con cuidado, pues era un terreno complicado que podía desembocar en ámbitos poco ortodoxos. Aun así, como expuso Melquiades Andrés, los autores jesuitas ya no se centraron exclusivamente en las cuestiones ascética, sino que también hablaron de las místicas, uniendo ambas tendencias dentro de sus enseñanzas espirituales²⁷⁰, aunque seguían teniendo un mayor peso los aspectos ascéticos. Algunos jesuitas que aparecían en estos listados fueron: Antonio Escobar y Mendoza, Francisco de Cubillas, Antonio Jaramillo.

También hubo autores pertenecientes a otras órdenes religiosas, como: agustinos (Hernando de Camargo, Gabriel de Morales), benedictinos (Antonio Alvarado), orden de los clérigos menores regulares (Martín de Zeaorrote, Antonio Velázquez Pinto), capuchinos (Juan Bautista Bolduc, Félix Alamín), cartujanos (Bernardo Planes)...

Sobre los clérigos seculares que constan en estos listados, a diferencia de los regulares, no fueron muchos, pero algunos de los que se mencionan fueron de gran resonancia en su tiempo, como: Juan de Palafox, Miguel de Molinos, Francisco de Villalva o Diego Francisco de Andosilla y Enriquez.

4.2.7 La lengua en la que estaban escritas estas obras

Respecto a la lengua en la que estaban escritas estas obras, por lo general fue la romance²⁷¹. Este es un dato significativo, teniendo en cuenta que algunos investigadores, como Hatzfeld, han indicado que uno de los motivos por los que la literatura espiritual entró en decadencia en el siglo XVII español, especialmente los libros que trataban sobre mística, fue por la prohibición inquisitorial de publicar obras de contenido doctrinal en esta lengua, ante el temor de que estas obras cayeran en manos de lectores poco formados

²⁷⁰ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., p. 390.

²⁷¹ En general, de las obras que aparecen en estas cartas, tanto de espiritualidad como de otras temáticas, las dos lenguas predominantes fueron el español y el latín, y en menor medida la lengua francesa e italiana.

en cuestiones teológicas y pudieran dar interpretaciones erróneas desembocando en la herejía.

Las obras de literatura espiritual en lengua romance, no fueron tan perseguidas y condenadas como en el siglo XVI, pues como dijo Pacho ya era imposible frenar la pluma de los autores, además se estaban produciendo una serie de cambios culturales y sociales en el siglo XVII, que ya hacían imposible el retroceso al empleo absoluto del latín. Pero a pesar de todo ello, seguía habiendo algunos sectores contrarios a la utilización de la lengua romance, sobre todo tras los brotes de alumbradismo que se produjeron en este tiempo. Dos ejemplos de opositores a esta mencionada lengua en los libros de literatura espiritual fueron, por un lado, la polémica que se produjo en la Universidad de Salamanca, y por otro, la opinión del Tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Inquisición sobre los motivos que habían provocado los focos de alumbrados en su ciudad.

Referente al debate que se produjo en la Universidad de Salamanca, fue en el año 1601, cuando el Inquisidor General, el Cardenal Guevara, recibió una consulta escrita por el dominico fray Alonso Girón, donde hacía un alegato contrario a la difusión de la Biblia y los libros religiosos en lengua romance. Según Girón, uno de los peligros que existía en esos tiempos y que el Santo Oficio debía de estar pendiente, era sobre las obras religiosas en lengua romance, debido al perjuicio que podían causar a los fieles. En su opinión, el empleo de esta lengua para los asuntos sagrados, era un agravio y desprecio a los misterios de la fe, además las personas que no eran teólogas no estaban capacitadas para conocer el saber y los misterios divinos, ya que eran sumamente elevados para su escasa formación. Decía también que posiblemente los autores no tuvieran una mala intención en publicar los misterios de la fe y las Sagradas Escrituras en romance, pero éstas perdían su majestad y estima. Lo que más destacó Girón, fue el que pudieran acceder a estas enseñanzas el resto de la sociedad no eclesiástica, pues al igual que en Alemania (que en su opinión este mal se había extendido por no ponerle freno), las personas se lanzaban a predicar lo que habían leído en estas obras, sin escuchar los sermones de los predicadores, pues al tener acceso directo a estas enseñanzas obtenían sus propias interpretaciones, las cuales podían generar herejías, especialmente por parte de las mujeres, que eran de flaco entendimiento y fáciles de persuadir. Por ello, pedía que se prohibieran los libros de sermones y declaraciones de las Sagradas Escrituras en esta lengua, salvo en latín, para que pudieran acceder a ellos los entendidos, quienes eran los únicos que podían darlos a conocer a los fieles, los cuales debía de conformarse con la luz de la fe y del Espíritu Santo. En concreto, el mayor peligro que había para Girón con respecto a las obras religiosas o espirituales en lengua romance, no era el hecho de que pudiera ser heréticas, sino porque el pueblo tenía acceso a las enseñanzas divinas, por lo que la función de los sacerdotes y predicadores caería, así como ya no sería tan fácil mantener el control entre los fieles mediante el misterio de la fe.

Este documento se presentó en el Claustro Pleno de la Universidad de Salamanca el 22 de marzo de ese mismo año, para que fuera estudiado por los maestros de la Facultad de Teología, quienes se reunieron en una junta el 5 de mayo. Aunque dicha cuestión fue debatida, en realidad este pleito estaba superado, ya no era algo prioritario la prohibición de la lengua romance en estas obras, por lo que los sectores más conservadores podían dar por perdida esta batalla. Los miembros de la junta no vieron con buenos ojos este alegato, pues consideraban que no era necesario hacer una prohibición general de estas

obras en lengua romance, sino hacer un detallado juicio de cada libro, analizando qué era lo perjudicial o útil del mismo²⁷².

Significativo fue el comentario de uno de los teólogos de la junta, Francisco Sánchez, canónigo salmantino²⁷³. En su opinión, no debía ocultarse los misterios de la fe, sino que todos tenían que oírlos y leerlos para que pudieran conocerse y estimarse más. Además, los predicadores no debían limitar sus doctrinas sólo a unos pocos sino que debían transmitirlos y escribirlas para que aprovechara a quien podía leerlas, de la misma manera que aprovechaban cuando se oían, pues el mismo peligro tenían los sermones escritos que los oídos. Decía también que los libros en romance favorecían a los religiosos como a los fieles y eran un reforzamiento de las predicaciones. Así como, estas obras habían ejercido una función moral y espiritual en la sociedad, apartándola de los viciosos libros profanos e impulsándoles a seguir una perfecta vida cristiana. Añadió también, que en las personas menos doctas, estas obras habían aumentado la devoción y meditación en ellas, dándose a la oración, la contemplación, ejercitándose en las virtudes, aborreciendo los vicios, y llevando una buena vida cristiana²⁷⁴.

En definitiva, tanto los teólogos como la Inquisición no vieron necesario prohibir los libros espirituales y religiosos en lengua romance de manera general, pues eran beneficiosos y reforzaba la fe de la sociedad. En su parecer era suficiente revisar el contenido de cada escrito, por si hubiera algo contrario a la doctrina católica. Como dijo Ramón Hernández, referente a la extensión y acogida social de las obras religiosas en lengua romance:

“La exuberancia de libros piadosos en lengua española a finales del siglo XVI y principios del XVII, exentos ya de todo posible contagio seudorreformista, habituó al pueblo a la buena prensa resultando extemporáneas las anteriores normas de la Inquisición española. El fruto de los buenos libros en romance era manifiesto. El pueblo los leía con gusto y esto repercutía en el saneamiento moral de las costumbres. Mantenerse cerrados a esta efervescencia literaria era perder fácilmente la partida ante la amenaza de invasión de otros libros más sospechosos”²⁷⁵.

El otro caso fue el del Tribunal inquisitorial de Sevilla, que ante el gran foco alumbrado que se había producido en la ciudad, consideraron como uno de los motivos que había llevado al surgimiento y extensión de esta corriente herética, las obras de contenido espiritual en lengua romance. Según el Tribunal, estos libros se encontraban al acceso de todo tipo de personas, especialmente de los indoctos, quienes al interpretar mal las enseñanzas que en ellos se exponían habían caído en la herejía. Todo esto se recogió en una carta que envió el Tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema el 9 de septiembre de 1625, firmada por el Doctor Rodrigo de Villavicencio y el Licenciado Dionisio Fernández Portocarrero:

²⁷² HERNÁNDEZ, R. “Polémica en la universidad de Salamanca sobre los libros religiosos en romance”, *Communio*, nº IX, 1976, vol.1, pp. 23-45.

²⁷³ Todo el pleito sobre los libros religiosos en lengua romance que se llevó a cabo en esta Universidad, se encuentra recogido en el Archivo de la Universidad de Salamanca, Actas de Claustros y Juntas de la Universidad 1600-1601, ms 70, fol. 48-52, 65-67, 169-182.

²⁷⁴ HERNÁNDEZ, R. “Textos sobre la polémica acerca de los libros religiosos en lengua romance” *Communio*, nº IX, 1976, vol.2-3, pp. 257-286.

²⁷⁵ *Ibidem*, p.258.

“De las causas de los alumbrados, de que estos años se ha tratado en esta Inquisición y de las que están pendientes y de las testificaciones que en ella ay en esta materia contra otros muchos y de lo que en ella habemos entendido extrajudicialmente juzgamos por muy importante y neçesario, más que castigar a los delinquentes, preservar al pueblo cristiano de semexante mal y peligro quitándole la ocasión que aquellos tuvieron para introducir sus herrores y dar al común de los fieles doctrina llana y segura por donde se gobiernen para adelante. [...]

Reduçiendo estas dificultades y daños a sus principios tenemos por cierto haver en gran parte naçido de tantos libros bulgares como estos años se an impresso que tratan en romance de la oración y contemplación de sus grados y diferencias y de todo género de exercicios spirituales unos son magistrales que enseñan reglas de espíritu, grados y modos de alcanzarles, otros históricos de particulares vidas y sucesos raros de personas spirituales, los unos y otras pertenecen a lo que llaman teología mística que es lo más alto y delicado de la vida espiritual que en esta se puede alcanzar, materia para muy pocos extraordinaria, superior, dificultosa de entender y practicar como también lo son sus términos y modos de declararsse.

Por eso en estos libros la práctica de la vía purgativa que trata de limpiar el alma de peccados y la de vía ylluminativa que enseña a adquirir virtudes, en que ay menos peligro de engaño, pero lo que es más dificultosso y peligrosso, trataban bien de la vía unitiva y del supremo grado de la contemplación, de los raptos y éxtasis, de las ablas y coloquios ynteriores del alma, a Dios y de Dios al alma sin que entonces el alma entienda ni discurra sino solo oyga, ame y reçiva, de las visiones ymaginarias o intelectuales, de las rebelaziones y otros sentimientos semexantes a prophecías, prometen los tales libros grandes gustos, consuelos, regalos y abraços del divino esposo y que algunas veces redundan en el cuerpo, prometen gran seguridad y quietud del alma, grande y nueva luz para conocer la conciencia propia y las agenas. Son muchos de estos librillos por su muchedumbre y poco valor, tan manuales y fáciles de haber que no ay quien no los alcance a tener, eclessiásticos y seglares, hombres y mugeres, doctos e ignorantes, viejos y mozos y de todas hedades, continentes y cassados y de todos estados, los más destos no entienden bien lo que leen y del no entenderlo naze el no saberlo bien practicar aunque después de leído algunos lo saben repetir y hablar en sus conversaciones presumiendo de enseñarlo a otros o de parecer personas spirituales, salen de aquí algunos herrados maestros, otros herrados y engañados discípulos haciéndolos unos y los otros tomando su ocasión y motivos de los dichos libros que fueron el origen de sus engaños.

Y si bien es verdad que es posible que por medio de la dirección de los dichos libros algunos serán llamados de Dios compartiendo la inspiración y se moverán a seguir el camino de la perfección y extraordinaria oración, pero estos serán pocos y raros y a quien Dios con su particular providencia quando les falten estos libros, o por si mesmo enseñará o lo que es más çierto proveerá de sufiçientes maestros y confessores spirituales que con seguridad y verdad les enseñen y enderezen a la perfección. Fuera de estos pocos serán sin número los que peligran no sólo en no leherlo lo que no teniendo la neçessaria y devida disposición de la limpieza de peccados y exercicio de solidas virtudes se dexten engolosinar de la promesas de los gustos y regalos que hallan en dichos libros y toccados mas de la vanidad y aplausso que esperándole luego que fundados en verdadera humildad y desprecio de sí mismo, buscaran y hallaran en ellos motivos para hazer representazió y ostentazió de magisterio de superior doctrina y conocimiento de espíritu siendo en realidad de verdad idiotas de pocos o ningún estudio y lo que más es haziendo poco caso de las

letras y de los letrados, de pocos años de edad, de poca experiencia y de ningunas canas con las quales partes y defectos an sido testificados algunos de los presos que an dicho que facen más que todos los theólogos juntos y como gobernados por sus particulares dictámenes y espíritus que son muchos y diversos y no por el de Dios y su iglesia que es uno, se hacen muchos maestros de diverssas esquelas y conventos [...]. Otros sin tratar de ser maestros tomaran ocasión para fingir raptos, revelaciones, hablas interiores y para hazer profecías de sus imaginaciones y envelessamientos ayudándoles el demonio para más engañarlos y para más desacreditar la verdadera virtud a quienes livianamente crean de sí que an llegado al estado de perfección y de suprema unión con Dios como los libros se lo prometieron, de los quales por ventura les pareçe que ya no tienen necesidad como ni de otros exteriores motivos ni aun de imágenes, ni de sermones ni de otros maestros espirituales, ni de consejos de letrados porque en sí solos, les parece que lo hallan y lo tienen todo el, de todo lo qual vemos tanto en estas caussas y creemos que ay muchos más en las que están por comenzar.

De más de los libros impressos ay entre la gente tratados, relaciones, instrucciones y memoriales de mano y que como por tradición andan de mano en mano que dexan de manifestar y escribir por no contener cossa prohibida por el hedicto de gracia, siendo como son de la misma materia y doctrina que aunque es buena y sin ningún horror es de los mismos inconvenientes y peligro por las mismas razones que militan contra los dichos libros en lengua vulgar lo qual siempre se ha tenido por indecente y desproporçionada sugeta a peligros y menoscabo de materias graves y de doctrina superior y no vulgar y anssi la razón siempre de las repúblicas bien gobernadas reservan y prohíben al vulgo sus libros de misterios y vaticinios, como los sivillanos en Roma y en las iglesias antiguas no se comunicaban vulgarmente a todos los libros sagrados (...) o separa los más sabios y viejos las partes misteriossas y obscuras como dice san Gerónimo, quales heran los cantares y algunas prophecías de Ezechiel y el principio de la Creazión del mundo y en la iglesia cristiana la Biblia y el oficio divino de misa rezado que no se permiten ni deven permitir que anden en vulgar a pesar de los herejes que lo vulgarizan y comunican indiferentemente a todos y aun ay comunidades y religiones de las más reformadas y prudentes que lo usan comúnmente y sin discreción o diferencia de personas de libros aunque sean cathólicos si son de particular y extraordinario espíritu y doctrina que para lo hordinario de su comunidad no pueden ser de provecho sino de peligro, turbación y novedad. Parece que para acudir al remedio de los dichos daños y prebenir el peligro en su fuente y origen y asentar con seguridad la doctrina hordinaria sana y segura para adelante y quietar conciencias de personas que con particular desseo de su aprovechamiento se dan al recogimiento y oración y siguen el camino de la virtud y para acreditar juntamente las resoluciones que el Santo Oficio ha tomado y tomare assí en las prisiones como en las condenaziones destos que no todos entienden y alcanzan y convendría mandar.

Lo primero que perssonas doctas, pías y prudentes y exercitadas en el tratado de almas recojan todos los dichos libros y hecho memorial dellos y vistos con atenzión consulten a Vuestras Señorías sobre el remedio del dicho daño y sobre la conveniencia del rigor y prohibir en vulgar algunos de ellos y para adelasen otros semexantes dexando abierta la puerta para permitir su usso y lección a gente selecta y personas doctas de quien no se puede temer peligro ny engaño, la qual vastará para la reputación de los dichos libros y de su doctrina y autores católicos, pues no se prohíben por herrados sino por doctrina superior al vulgo y a la gente llana y sencilla, la qual permisión y licencia la aya de dar el Santo Oficio.

Lo segundo que se recojan todos los papeles, ynstrucciones y relaciones manuscritas de qualesquier exercicios espirituales, modos de oración presencia de Dios, rebelaziones y cossas semexantes dando sobre ello particular hedicto porque aunque ay regla común del expurgatorio general que lo prohíbe y en el edicto de gracia se mandaron manifestar con nuevo mandato y hedicto y advertencia de que no todos se an manifestado, se executaran mexor y desta vez se acavaran de apurar.

Lo tercero que aquellas mismas personas que digimos doctas y pías viendo el hedicto de gracia y las qualificaciones de las propossiciones que an tenido estas caussas dispusieren en forma de instrucción, o catecismo lo que acerca de todo esto se ha de tener y practicar explicando y favoreciendo lo bueno, saludable y seguro, reprobando y desacreditando lo malo. Vuestra Señoría se servirá de mandar lo que más convenga, guarde Dios Nuestro Señor mui largos años. En el Castillo de Triana 9 de septiembre 1625. Padre Don Rodrigo de Villavicencio, Padre Licenciado Dionisio Fernández Portocarrero”²⁷⁶.

Como se puede apreciar en esta carta, el problema lo situaban en el mismo aspecto que en el documento de Salamanca, el acceso directo de todas las personas, incluso las indoctas, a las obras espirituales, sacando ellas mismas sus propias conclusiones, tras leer las enseñanzas expuestas en estos textos. En opinión de estos religiosos, este hecho había provocado una oleada de corrientes heréticas, por las malas interpretaciones que habían realizado de estas lecturas tan elevadas y superiores las personas menos formadas. Decían también que estas obras no podían estar al acceso de todo el mundo, y que sólo los podían tratar personas preparadas, pías y bien formadas en cuestiones teológicas, quienes debían de transmitirlo a los demás de forma correcta y veraz. Por lo tanto, el problema volvía a ser la posible pérdida del misterio de la fe, por encontrarse estos libros al alcance de todos, quienes al poderlos leer directamente, dejarían de escuchar las predicaciones de los clérigos. La Inquisición, en respuesta a esta carta, no dio mucha importancia a esta cuestión, pidiendo que se centraran en problemas más importantes como eran las causas por alumbradismo que se habían producido en Sevilla. Así se expuso en la carta del Consejo de la Suprema al Tribunal inquisitorial de Sevilla, Madrid 23 de septiembre de 1625:

“En el Consejo sea visto vuestra carta de 9 deste sobre las causas de los alumbrados y consultado con el Illustrísimo Señor Inquisidor General a parecido que por ahora no ay que hacer en lo que en ella referís. Y lo que se desea es saber en el estado en que están las cuasas de los alumbrados de lo qual iréis siempre avisando y quienes padecen (...) prisión (...). En Madrid 23 de septiembre 1625”²⁷⁷.

²⁷⁶ A.H.N Inq. Leg. 2962. Documento completo en el apéndice, texto 16.

²⁷⁷ A.H.N Inq. Lib. 690, fol. 164 v-r.

4.3 Conclusión

Por lo tanto, tras exponer en este apartado un listado de las obras que constan en estas cartas, se puede observar la gran variedad de géneros que seguía habiendo en la literatura espiritual española del siglo XVII, con reconocidos autores como Antonio Sobrino, considerado como uno de los místicos por excelencia de la España barroca o Juan de Palafox, que ha sido admirado hasta la actualidad, tanto por sus obras como por su labor pastoral en España y América. Así como se muestra el gran número de ediciones que tuvieron todas ellas, llegando incluso algunas hasta el siglo XVIII, y manteniendo como lengua fundamental, para transmitir las enseñanzas divinas a todos los fieles, la lengua romance. Debido a ello se puede apreciar que no hubo ningún desinterés ni decadencia dentro de este campo cultural sino una abundante producción, tanto intelectual como impresora. Estas obras espirituales iban destinadas a abastecer los intereses de una sociedad, en la que la vida espiritual formaba para del día a día de sus vidas y sus estudios, sobre todo tras la gran repercusión que causaron a finales del siglo anterior las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. A todo ello se añade una Inquisición que hasta el siglo XVIII siguió muy pendiente de vigilar estos libros, debido a la gran influencia que continuaba ejerciendo en la población. En definitiva, y como han señalado algunos investigadores, como los ya mencionados Eulogio Pacho y Emilio Orozco, fue precisamente en este tan conocido siglo XVII (el denominado Siglo de Oro), cuando verdaderamente se produjo la gran expansión e interés social de la literatura espiritual española.

4.4 ¿Qué se transmitía en estas obras?

La finalidad de la literatura espiritual era recuperar la verdadera esencia de la Iglesia de los comienzos del cristianismo, con una Iglesia humilde, cercana, de espiritualidad pura y una religiosidad íntima de unión directa con Dios, sin intermediarios ni artificios, solamente el fiel y Dios, elementos que se habían perdido desembocando en una situación extrema (como fue el origen y expansión de corrientes heterodoxas), que estaba poniendo en peligro a la doctrina católica. Referente a las enseñanzas que transmitieron estas obras, explicaron a todos los fieles, ya fueran clérigos o laicos, cuál era el verdadero camino de perfección que les conduciría a la unión eterna con Dios, tras haber purificado sus almas. Esta literatura expuso un tipo de espiritualidad intimista, de unión directa con Dios, y un estilo de vida espiritual en el que el fiel, si cumplía sus deberes de buen cristiano, no sólo conseguiría la salvación, sino también la santificación, uniendo su alma con Dios. Para poder llegar a esta unión, el creyente tenía que purificar su alma con la oración mental, la meditación, las penitencias, las virtudes, reconocer sus faltas, pedir perdón por ellas y evitar caer en los pecados y tentaciones, es decir, llevar una correcta vida cristiana. Toda esta labor se realizaba dentro del llamado camino de perfección, muy bien explicaron por los espirituales, como Santa Teresa de Jesús, aunque algunos han denominado a este proceso de preparación y purificación del alma, viaje, lucha o combate, pues el alma se enfrentaba con sus pecados y eliminaba todo aquello que pudiera obstaculizar su unión con la divinidad.

4.4.1 Camino de perfección: definición y características

Este camino fue expuesto por los autores como un camino universal, aunque cada uno introdujo sus propios matices personales. Es verdad que muchos aspectos de este proceso eran semejantes, pero, como muy bien indicó Melquiades Andrés, cada alma recorría su propio camino, el que Dios le había marcado o conducido²⁷⁸. Lo que sí es cierto era que, fuese cual fuese el camino de cada persona, éste era el único medio para preparar y encaminar el alma a la unión con Dios.

Mi intención no es explicar de manera detallada todo el proceso del camino de perfección y sus diversas vías y grados, ya que son muchos los estudios que se han hecho al respecto, pero sí veo necesario dar, al menos, una breve explicación sobre el mismo, pues, como he comentado anteriormente, era el contenido fundamental de estas obras, cuya intención era enseñar a los fieles la correcta vida cristiana y cómo podrían conseguir su unión con Dios. El camino de perfección o la vida espiritual, era una vía que conducía el alma a la unión con Dios, dividida en tres etapas o grados: purgativo, iluminativo y unitivo.

- Grado purgativo: Era el comienzo del camino, donde el fiel tenía que hacer un gran trabajo y esfuerzo de purificación para depurar su alma de todos los males que había obtenido en este mundo terrenal, desarraigándose de los vicios y las pasiones, para evitar caer en el pecado, pues eran los obstáculos que le impedían llegar a la unión con Dios. Como he comentado, el creyente tenía que purificarse mediante la oración mental, la meditación, las penitencias, los ayunos, analizar su vida, reconocer sus errores, pedir perdón por sus pecados y comprometerse a no caer en las tentaciones. De este modo podría hacer frente a los males terrenales y dominar las pasiones, y así conseguir llevar una perfecta vida cristiana que le conduciría a Dios. Este momento de inicio del camino, era muy difícil y exigía un gran esfuerzo físico y mental, pues las personas estaban muy apegadas a las cosas y actitudes terrenales, por lo que las mortificaciones y los dolores eran constantes. Era el grado más ascético, del griego *askésis*, que significaba ejercicio, pues el fiel, si quería llegar a Dios, debía de hacer estos ejercicios para purificar su alma, despojándose de sus pecados y haciendo frente a las tentaciones y los vicios. A él estaban llamadas todas las personas que quisieran comenzar el camino de perfección y purificar sus almas, es decir, todos los creyentes podían hacerlo, incluso los no religiosos, pues de este modo también podían prepararse para llegar a Dios y conseguir la unión con Él.
- Grado iluminativo: El fiel se encontraba purificado y recibía la luz divina, pero todavía no experimentaba la unión con Dios, sino que debía seguir luchando hasta que Él quisiera introducirle en el grado unitivo. Hasta ese momento, el creyente tenía que ejercitarse en las virtudes, recogerse del mundo exterior, continuar en la oración mental y la meditación, así como desarrollar una purificación pasiva, eliminando los posibles actos involuntarios que, inconscientemente, podía cometer su alma como: impaciencia, estima de sí mismo, soberbia, vanagloria... Además debía estar pendiente de no confundir los bienes divinos con los engaños del

²⁷⁸ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., pp. 61-62.

demonio, como así lo expuso Santa Teresa en sus obras. Eran momentos difíciles, pues el fiel, aunque se consideraba preparado, no terminaba de llegar a la unión con Dios, por lo que había momentos de desasosiego y sufrimiento, que en ocasiones eran compensados por algunos toque divinos, que daban esperanzas a la persona para que no desfalleciera en su camino. En este grado se desarrollaba la contemplación, donde el fiel tenía que concentrar todos sus sentidos en Dios y en su infinito amor, y tener muy presente la imagen de Cristo, como apoyo y compañía en esta dura espera.

- Grado unitivo: Correspondía al último grado del camino, donde el alma era santificada y unida con Dios, recibiendo sus gracias, sabiduría y amor. Aquí se producía la transformación del alma con Dios convirtiéndose en una sola cosa con Él, pero no de una manera sustancial sino espiritual. En este grado, ya no era necesarios que el fiel hiciera más esfuerzos, trabajos, ni sacrificios, sino que se encontraba en un estado de paz, sosiego y descanso, donde no se hacía otra cosa más que recibir el amor de Dios. Esto no significaba que el fiel que había llegado a este estado, se mantuviera inactivo y apartado de todo tipo de quehacer u obligación (actos más propios de corrientes heréticas) sino que, además de estar con Dios, tenía que atender al prójimo y transmitir las enseñanzas divinas.

Estos dos últimos grados, iluminativo y unitivo, pertenecían a un ámbito más místico, del griego *mystikós*, que significaba secreto o misterio divino, porque en él no actuaba la persona sino la propia divinidad. Sólo uno pocos llegaban a estos últimos grados, pues era Dios quien lo concedía a quien quería y cuando quería. De este modo lo expusieron algunos espirituales, como Santa Teresa, que en su obra *Las Moradas* comentó: “Verdad es que no en todas las moradas podéis entrar por vuestras fuerzas, aunque parezca que las tenéis grandes, si no os mete el mismo Señor del castillo”²⁷⁹. En estos grados se producían fenómenos sobrenaturales difíciles de explicar, pues se obtenía la gracia divina y se perdía la función de los sentidos y el control de sí mismo, sobre todo en la etapa unitiva, consiguiendo la unión y santificación del alma con Dios. Este suceso era un hecho inefable, no existían palabras para poderlo describir, algo que les resultó complicado a las personas que lo experimentaron, como por ejemplo nuestros Místicos. Ellos tuvieron que utilizar expresiones de la vida cotidiana, de la naturaleza o incluso del amor profano para poder explicarlos y darlos a entender.

El hecho de que en estos últimos grados, sobre todo en el unitivo, sólo pudieran acceder unos pocos, no significaba que los fieles que no hubieran llegado a esta última etapa, estuvieran solos o no consiguieran llegar a Dios y unirse con Él, al contrario, el Señor estaba con ellos aunque no se hiciera presente, y también llegaría a unirse con Él recibiendo su santificación, siendo incluso doblemente recompensados por el gran esfuerzo que habían realizado. La diferencia que tenían con respecto a los que habían entrado en el último grado, era que su unión con Dios se haría tras la muerte, en cambio los místicos lo conseguían en vida. Pero todos aquellos que había realizado este camino finalmente llegarían a la unión con Dios y su santificación, pues todas las personas estaban llamadas a él. Como decía la Santa abulense: “Mas si es tierra que aún se está en la tierra y con tantas espinas como yo al principio estaba, y aún no quitada de las ocasiones

²⁷⁹ JESÚS, T de. *Las moradas del castillo interior*. Madrid, 2015. Ed EDAF, p. 270.

ni tan agradecida como merece tan gran merced [...] Escribo para consuelo de almas flacas, como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios”²⁸⁰.

Son muchos los estudios que se han hecho respecto al aspecto ascético y místico del camino de perfección, especialmente los referentes a la mística, debido a las vivencias que expusieron en sus escritos los autores espirituales, en concreto los dos célebres Místicos. La mayoría de los investigadores han encerrado a la literatura espiritual dentro de este ámbito, el de la mística, sin apenas dar importancia a los momentos ascéticos del camino de perfección, que eran precisamente los más fundamentales. En ellos los espirituales enseñaban a los fieles cómo purificar y preparar sus almas para que pudieran llegar a la santificación y unión con Dios. Además, sin haber vivido un momento ascético era imposible tener una experiencia mística, es más, los grados místicos del camino, como acabo de decir, eran un privilegio al que muy pocos accedían, pues, como decían los espirituales, era Dios el único que podía concederlo, el fiel no podía conseguirlo por su propia voluntad, sino que era Dios quien le introducía en él, y eso lo hacía con quien quería y cuando quería. En mi opinión considero que los trabajos dedicados a los aspectos místicos de las obras espirituales, han aportado buenos resultados, aunque hay que reconocer que basar la vida espiritual exclusivamente a este campo deja a este estudio, en cierto modo, incompleto.

Hay que señalar la importancia que tenía las cuestiones más ascéticas del camino de perfección, pues por un lado, ayudaban a lograr entrar en los grados místicos y a mantenerse en la vida espiritual cuando cesaban los actos extraordinarios, ya que los místicos recurrían de nuevo a los ejercicios ascéticos²⁸¹ (estos momentos, como he explicado anteriormente, se producían en el grado iluminativo). Por otro, era también la esperanza de todos los creyentes, pues mediante ella podían acceder a la santificación y unión con la divinidad, tras su gran esfuerzo de preparación, sin la necesidad de la intervención extraordinaria de Dios. Así se puede ver reflejado en las enseñanzas de Santa Teresa, que comentó el trabajo y el comportamiento humilde que debían tener los fieles que no habían llegado a los puntos más altos del camino, los cuales tampoco debían desearlos ni exigirlos. Les indicaba que no se preocuparan por no haber llegado a ellos, pues desde esta situación también se entraba y servía a Dios, pero que si continuaban con esta actitud, finalmente Dios les introduciría en el último estado: “Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no merecéis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal manera le podéis servir desde allí, continuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la misma morada que tiene para Sí, de donde no salgáis más [...]”²⁸².

Por todo ello, ambos aspectos, además de formaban parte del camino de perfección, se encontraban conectados y aunque dentro de un mismo estudio se suelen analizar por separado, algunos investigadores, como Luis Santullano, llegaron a decir que no era fácil hacer una división clara de ambos conceptos, debido a la conexión que había entre

²⁸⁰ JESÚS, T de. *Libro de la vida*. Madrid, 2001. Ed Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 116-117.

²⁸¹ CILVETI, A. *Introducción a la mística española*. Madrid, 1974. Ed Cátedra, pp. 146- 149.

²⁸² JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 270.

ellos²⁸³. Del mismo modo lo expuso Cilveti²⁸⁴, quien comentó que aunque parecían dos cuestiones diferentes que ayudaban a conducir el alma a Dios, en realidad estaban conectados y se complementaban. Significativa fue la explicación, de tono poético, que hizo Pfandl sobre este tema, que llegó a decir, en relación a la unión de la ascética y la mística: “[...] en cuyo espinoso matorral florece precisamente la rosa perfumada de la mística”²⁸⁵.

Esta espiritualidad activa que se producía en la vida de perfección, desarrollando ejercicios espirituales, incluso en los grados místicos del camino (en concreto en el iluminativo), fue un rasgo que distinguió a la espiritualidad española del resto y sobre todo la diferenció de las corrientes heréticas, como indicó Allison Peers. En lo que respecta a la parte mística, el investigador la definió como activa, ardiente y militante, en donde los espirituales mostraban a un cristiano luchador que no se detenía por nada, con el fin de conseguir su meta, su unión con Dios. No había en la espiritualidad española, y especialmente en los momentos místicos, ningún ápice de pasividad, ni siquiera en los estados de descanso que se producían en este camino, como se ha visto, a la unión con Dios, pero hasta llegar a ese grado, todo era acción y lucha²⁸⁶.



4.4.2 La imagen de Cristo

Dentro de este camino y de las enseñanzas que transmitieron los autores espirituales, había una imagen principal que debían tener muy presente, Jesucristo. La imagen de Cristo no podía faltar dentro de todo este proceso, pues Él era el modelo de vida cristiana, el recurso al que acudir en los momentos de oración, la ayuda del fiel para recorrer el camino y su fuerza para proseguir en él, en concreto, era guía, maestro, mediador y modelo de vida a seguir por todos los fieles. Pero lo que fundamentalmente remarcaron los autores espirituales dentro de estas enseñanzas fue su Pasión. El objetivo de recordar la importancia de la muerte de Cristo en la cruz, como dijo Eduardo Barbieri,

²⁸³ SANTULLANO, L. *Místicos españoles*. Madrid, 1934. Ed Instituto-Escuela. Junta para ampliación de estudios, pp. 8-10.

²⁸⁴ CILVETI, A., op., cit., pp. 145-146.

²⁸⁵ PFANDL, L. *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona, 1933. Ed Lorenzo Cortina, p. 170.

²⁸⁶ PEERS, E.A. *El misticismo español*. Buenos Aires, 1947. Ed Espasa –Calpe, pp.55-63; *The mystics of Spain*. Londres, 1951. Ed George Allen & Union Ltd., pp.15-36.

no era simplemente por informar en sentido intelectual, sino formar, hacer que los fieles se identificaran con Él, pues gracias a Cristo, que había marcado la ruta de la salvación²⁸⁷, se había conseguido ésta, y nunca se debía olvidar su gran sacrificio de amor. Es decir, su fin era mover las conciencias a que llevaran una buena vida cristiana por medio de la imagen de la Pasión de Jesús. Este tema caló en gran medida en el pensamiento de esta época y fue muy remarcado por los autores espirituales, tanto en el siglo XVI como en el XVII. Destacaron especialmente los autores agustinos, que en su filosofía, Cristo era el elemento fundamental del camino de perfección, de la purificación del alma y de la unión con Dios. Uno de los que mejor expuso la importancia de Cristo en la vida espiritual fue Fray Luis de León, con su obra *De los nombres de Cristo*. En el siglo XVII se continuó acentuando la importancia de Cristo en las obras espirituales, como por ejemplo en el libro del autor agustino fray Hernando de Camargo, *Tribunal de la conciencia*.

El investigador Armando Pego, en sus estudios, señaló otro aspecto que le dieron los autores espirituales a la utilización de la imagen de Cristo, cuyo carácter era evangelizador y pedagógico. Hay que recordar que en la España de la Edad Moderna estaba prohibido hacer traducciones de la Biblia en lengua romance, reproducciones de la misma en cualquier texto e incluso, tras el Concilio de Trento, se puso limitaciones a la hora de leer las Sagradas Escrituras. Debido a ello, los autores de la espiritualidad lo que hicieron fue mediante la explicación de la Pasión de Jesucristo, hacer accesible el texto sagrado a un mayor público, ya no sólo a los religiosos, sino al resto de la sociedad, mediante la descripción de este acontecimiento principal de la historia del cristianismo²⁸⁸. Su intención no era tanto traducir el hecho evangélico, sino interpretarlo, por lo que tenía un objetivo catequista²⁸⁹.

Por lo general, todos los espirituales consideraban a Cristo como la puerta que comunicaba al fiel con Dios, sin Él no se podía acceder a la divinidad. De este modo lo expuso Santa Teresa en su *Vida*: “Y veo yo claro (y he visto después) que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima [...]. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar (Juan 10,9) si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos”²⁹⁰. Más reciente, en el siglo XVII, fue el comentario de fray Antonio Sobrino, quien dedicó uno de los capítulos de su obra, *Vida espiritual y perfección christiana*, a la imagen de Cristo. En él señalaba su importancia para que el fiel pudiera unirse con Dios y acentuó su vida, en concreto la Pasión, con el fin de que el creyente tomara conciencia del gran sacrificio que hizo por amor y de ese modo moverle para que llevara una buena vida cristiana: “De la única entrada y puerta de la divina contemplación que es Cristo nuestro bien y vida”²⁹¹.

Como he mencionado antes, los espirituales decían que sin el Hijo no se podía acceder al Padre, pues el fiel, antes de transformarse en Dios, mediante la unión santificadora, tenía que transformarse en Jesucristo. El creyente debía analizar sus

²⁸⁷ BARBIERI, E. “Tradition and change in the spiritual literatura of the cinquecento” en *Church, censorship and culture in early modern Italy*. Cambridge, 2001. Ed Cambridge University Press, pp.122-123.

²⁸⁸ PEGO PUIGBÓ, A. (2001), op., cit., 371-372.

²⁸⁹ Ibídem, p. 379.

²⁹⁰ JESÚS, T de. (2001), op., cit., p.145.

²⁹¹ SOBRINO, A. *Vida espiritual y perfección christiana*. Valencia, 1612. Juan Crisóstomo Garriz, pp.100-102.

virtudes y errores, y compararlos con la vida de Cristo, para que de esta manera pudiera comprender qué aspectos le alejaban de Dios y del camino de perfección, y así cambiarlos con la ayuda de Jesús y siguiendo sus pasos.

Esta imagen de Cristo como ejemplo de vida, Abellán, en su estudio, la relacionó con el pensamiento erasmista y a su vez con la corriente del Humanismo Cristiano y su filosofía, la denominada *philosophia Christi*. En ella Cristo era un elemento principal de la vida cristiana y el fin del creyente era tomarle como referencia y seguir su vida, pues así llevaría una buena y correcta vida cristiana y estaría más cerca de Dios²⁹². El fiel tenía que seguir a Cristo, imitar su vida, pero no en términos de reproducción sino de transformación de la existencia²⁹³.

Pero lo que fundamentalmente han destacado las obras de literatura espiritual sobre la vida de Cristo ha sido su Pasión. En sus explicaciones, los autores espirituales puntualizaron los padecimientos, el sufrimiento, el dolor y la muerte de Jesús en la cruz, y el motivo de porqué tuvo esa muerte tan cruel, pues sobre sí cargó todos los pecados del mundo para salvar a la Humanidad de la muerte eterna, y de este modo todos pudieran disfrutar de la vida en el Reino de Dios. Es decir, se sacrificó por la Humanidad, para que las personas pudieran conseguir la vida eterna. La intención de los espirituales, detallando toda la Pasión de Cristo, era la de incitar las almas y las conciencias de los fieles, con el fin de que sintieran el dolor que había padecido Cristo en la cruz por el perdón y la salvación del mundo. De esta manera comprenderían, qué había significado este sacrificio y de este modo replantearan sus vidas, decidiendo llevar una buena vida cristiana, despojándose de todo lo mundano que les apartaba de la vida de perfección, y dieran gracias a Dios por su gran gesto de amor hacia la Humanidad, entregando a su Hijo para la salvación del mundo. Como expuso Pego, los autores presentaban al lector el sufrimiento de Cristo para conseguir su solidaridad, conmoción, produciéndose una conexión sentimental y espiritual²⁹⁴. Un ejemplo de ello, se puede ver en la obra de Hernando de Camargo donde dijo:

“[...] tomó sobre sí todos nuestros males, para desterrarlos de nosotros [...]. Por esso nos encomienda el Espíritu Santo que no nos olvidemos de la buena obra que nos hizo, quien quedó por nuestro fiador, porque obligó su vida por nosotros. Este conocimiento podemos mostrar en pensar y sentir muy de corazón sus trabajos, muerte y pasión; ya que no tenemos en qué mostrarle lo mucho que le devemos, hagamos nuestro el sentimiento que él tiene por lo que padece”²⁹⁵.

El tema de la Pasión de Cristo fue muy importante en los inicios del camino de perfección, debido a esa intención de incitar la conciencia del fiel a querer llevar una vida de perfección, por lo que en la oración, el creyente debía de tener muy presente todo lo acaecido en este hecho primordial del Cristianismo y de la vida. También estimulaba al fiel a combatir las tentaciones, recordando que no desperdiciara lo que Cristo había

²⁹² ABELLÁN, J.L. *El erasmismo español. Una historia de la otra España*. Madrid, 1976. Ed El Espejo, pp. 169-170.

²⁹³ PEGO PUIGBÓ, A. (2001), op., cit., p. 397

²⁹⁴ Ibídem, pp. 379, 386-387.

²⁹⁵ CAMARGO, H de. *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión y el respeto que se debe tener al Santísimo Sacramento*. Madrid, 1628. Herederos de la viuda de Pedro Madrigal, pp.505-507.

conseguido por todos con su dolor y muerte, que la Humanidad disfrutara de una vida eterna junto al Padre.

Robert Ricard, en relación a la importancia que se le dio a la Pasión de Cristo en las obras espirituales, destacó en su libro, *Estudios de literatura religiosa española*, al autor San Juan de Ávila. Según este investigador, San Juan de Ávila era uno de los espirituales que más incidió sobre este tema como punto principal de las enseñanzas religiosas, pues era un buen medio para inculcar a los fieles la perfecta vida cristiana y el enorme amor de Dios. Ricard dijo que, las enseñanzas de San Juan de Ávila fueron fuente de inspiración para otros autores espirituales que trataron esta cuestión, especialmente su obra *Tratado del amor de Dios*. En esta obra, el autor espiritual acentuó la imagen de Cristo crucificado y su dulce amor, haciendo una simbología de los que significaba cada gesto y postura de Cristo en ella. Decía cómo Jesucristo escuchaba a todas las personas con su cabeza inclinada, que con sus brazos abiertos abrazaba y acogía a todos aquellos que querían estar con Él, dándoles paz y colmándoles con sus bienes y amor, y con sus pies fijos indicaban su paciente espera hasta que llegaran los demás²⁹⁶. También fue significativo para este tema la célebre obra de San Juan de Ávila *Audi Filia*, cuyo núcleo central de su doctrina era el cuerpo místico, la unión de Cristo con los fieles por la gracia y la caridad. Cristo era el punto principal de la meditación y el creyente debía tenerle muy presente en su pensamiento y oraciones²⁹⁷, así como, su muerte en la cruz, reconociendo su sufrimiento y dolor por toda la Humanidad, mediante este hermoso sacrificio de amor por salvar al mundo. El fiel no tenía que olvidar nunca este gran gesto de amor, es más, era el impulso que le haría comprender por qué tenía que llevar una buena vida cristiana²⁹⁸.

Sin adentrarme de manera directa sobre los orígenes de la utilización de la imagen de la Pasión de Cristo como medio para remover las conciencias de los fieles, es necesario mencionar el comentario que hizo Ricard referente a esta cuestión. El historiador situó dicho origen en la Edad Media, en concreto en los escritos de San Bernardo y Pseudo-Buenaventura, en este caso en la obra *Meditationes vitae Christi*, que según Barbieri, en lo que respecta a la Italia del Cinquecento, pudo ser escrita por Giovanni de Caulis de san Gimignano. Dicha obra tuvo una gran importancia en Italia, por el énfasis que dio en sus escritos a la Pasión de Cristo, con el fin de jugar con las emociones de los lectores, así como por incitar sus conciencias y almas a llevar una buena vida cristiana, por la salvación que consiguió Jesús para todo el mundo²⁹⁹. Pero Ricard, basándose en los estudios de François Dainville, indicó en su libro que fue la obra de Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi*, la que inició³⁰⁰ estas enseñanzas de acentuar la muerte de Cristo, pues, como Barbieri comentó en su estudio, dicha obra se centró en los acontecimientos significativos de la vida de Jesús, es decir, su Pasión, depurando la historia de las leyendas que se habían ido añadiendo, basándose en los comentarios antiguos y medievales. Además tenía un sentido dogmático y moral con ejercicios de meditación y oración para que el fiel comprendiera lo que supuso este hecho en la vida cristiana. Fue una de las

²⁹⁶ RICARD, R. *Estudio de literatura religiosa española*. Madrid, 1964. Ed Gredos pp. 228-229.

²⁹⁷ SERÉS, G., op., cit., pp. 114-116.

²⁹⁸ SESÉ, J. *Historia de la espiritualidad*. Pamplona, 2005. Ed. EUNSA, pp. 207-210.

²⁹⁹ BARBIERI, E., op., cit., p.123.

³⁰⁰ RICARD, R., op., cit., p. 239.

obras dedicadas a la vida de Cristo que más éxito y repercusión tuvo, llegando a reimprimirse en Italia hasta el siglo XVII³⁰¹. En opinión de J. Carlos Vizuete fue el pensamiento de Tauler, cuyas obras ejercieron una gran influencia en los autores españoles (a través de las ediciones latinas de sus obras realizadas por el cartujano Lorenzo Surio aparecidas en 1548) uno de los primeros en utilizar este estudio dentro de las obras espirituales, remarcando el tema de la flagelación³⁰². Pero salvo Vizuete, todos señalan como iniciador de este tema a Ludolfo de Sajonia.

En definitiva, fuera cual fuera el origen, lo que sí es cierto es que fue un tema complejo e importante de la espiritualidad cristiana, debido a su objetivo de incitar las almas de los fieles y dejar patente el sacrificio que hizo Cristo por la Humanidad. Por ello, los autores recurrieron con mayor frecuencia a la imagen de Jesucristo salvador desde los comienzos de la *Devotio Moderna*, y especialmente en el siglo XVI, con las enseñanzas del ya mencionado San Juan de Ávila. De igual modo sucedió en el siglo XVII, en el que la imagen de Jesús y su muerte en la cruz se acentuaron considerablemente en bastantes obras espirituales, con el fin de llegar a las conciencias de todos los fieles. Un ejemplo de ello fue en la obra del ya mencionado Antonio Sobrino, quien señaló la gran importancia de la cruz, así como expuso que cada persona debía de llevar su propia cruz y calvario con amor y paciencia, como Cristo lo había hecho por todos, sintiendo el padecer que Él había sentido por amor a nosotros. Comentó también el fraile franciscano que Jesucristo era el autor de nuestra fe y consumidor de nuestra salud, quien con el gozo que le causaba nuestro bien prefirió sufrir en la cruz³⁰³.

Emilio Orozco comentó cómo se destacó la imagen de la Pasión de Cristo en la España del barroco, especialmente en el arte y en concreto en la imaginería. Orozco, así como otros investigadores pertenecientes al ámbito de los estudios de historia del arte, como José Cesáreo López Plasencia, señalaron la importancia que tuvo para este campo cultural las obras espirituales, pues sus enseñanzas fueron la fuente de inspiración de los artistas de este tiempo³⁰⁴. Estas obras artísticas no hacían más que reforzar la cuestión que tan bien explicaron los espirituales en sus escritos³⁰⁵, que en muchos casos, como mencionó este investigador, parecían auténticas descripciones artísticas, por el gran realismo que dieron los espirituales a cada detalle del calvario de Jesús, para que el lector lo viviera como una realidad y de este modo conmoviera e impulsarle a la devoción de la Pasión³⁰⁶. Orozco destacó como autores claves que inspiraron las obras artísticas de este tiempo, en lo que respecta a la Pasión de Cristo, al cartujano Antonio de Molina y su obra *Ejercicios espirituales* (1613), cuyas explicaciones fueron muy detallistas. El fin era que el lector pudiera sentir, ver y palpar el dolor de Cristo, todo ello con una enorme carga realista que incitaba a que el fiel se conmoviera ante esta escena. Los otros autores fueron Diego Álvarez de Paz, jesuita, con su obra *Meditaciones* (1620) y el franciscano José de Villalba con su libro *Antorcha espiritual y farol divino* (1673), quienes también

³⁰¹ BARBIERI, E., op., cit., p.124.

³⁰² VIZUETE, J.C. "Dolor de corazón. Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina". *Vínculos de Historia*, nº4, 2015, pp. 106-124.

³⁰³ SOBRINO, A., op., cit., pp.105-108.

³⁰⁴ LÓPEZ PLASENCIA, J.C. "Literatura mística y piedad contrarreformista. La imagen de Cristo tras la flagelación en el arte español", *Cuadernos de arte e iconografía*, nº 32, 2007, pp. 448-452.

³⁰⁵ OROZCO, E., op., cit., pp. 301-306.

³⁰⁶ *Ibidem*, pp. 307-308.

escribieron explicaciones extremadamente realistas de este hecho, como he ido comentado, para concienciar e incitar las almas de los fieles³⁰⁷.

De igual modo señaló Juan Carlos Requena en su estudio, quien dijo que los autores manifestaron todo su fervor religioso en este tema, destacando las penalidades que sufrió Cristo, exponiendo con gran detalle el cruel padecimiento que tuvo, describiendo el dolor, la sangre, las lágrimas.... Decía que el fin de estas enseñanzas era sobrecoger al lector para que comprendiera la importancia de la muerte de Cristo por amor a todos, pero al mismo tiempo indicarle los efectos positivos que tenía la contemplación de este hecho, pues Jesús había ganado la salvación eterna para toda la Humanidad³⁰⁸:

“[...] todos los autores de *vita Christi* lo que pretenden es crear una pintura emotiva de la vida de Cristo, elaborada para que los lectores puedan meditar con mayor facilidad sobre los episodios más relevantes de la vida de Cristo; es decir, que la literatura religiosa se pone con estos textos, al servicio de instruir a los creyentes sobre los misterios del cristianismo y de la fe, y lo hacen (según Valbuena Prat) con un fervor auténtico, con una fe devoradora [...]”³⁰⁹.

Por último, hay que señalar otro aspecto que también mostraron los espirituales sobre la imagen de Cristo, su presencia como amigo y compañero dentro del camino de perfección. Jesucristo fue el amigo más fiel y leal que el creyente podía tener en este camino que conducía a Dios. Él le ayudaría y daría fuerzas para que continuara este complejo viaje, quien jamás le abandonaría y siempre estaría a su lado dándole apoyo y esperanza, a pesar de sus imperfecciones, las cuales le ayudaría a corregir. Los espirituales decían también que aunque el fiel se encontrara en los estados más elevados de este camino o incluso en el grado unitivo, que jamás le olvidara y que le siguiera teniendo muy presente en sus meditaciones, pues Él le seguiría acompañando hasta el final. De esta manera lo reflejaron algunos autores como la Santa abulense:

“Representa al Señor junto con vos y mira con qué amor y humildad os está enseñando y créeme cuanto pudiéredes no andéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis a traerle cabe vos y él ve que lo hacéis con amor y que andáis procurando contentarle, no le podréis (como dicen) echar de vos; no os faltará para siempre. Ayudaros ha en todos vuestros trabajos; tenerle he si en todas partes: ¿pensáis que es poco un tal amigo al lado?”³¹⁰.

El propio Camargo expuso también: “[...] amigo, y compañero tan seguro, y tan leal. [...] aquel Señor es el deseo amoroso de nuestros coraçonos, y el único, y singular consuelo de nuestras vidas que en todo tiempo nos puede hazer olvidar de todo lo demás”³¹¹.

El fiel debía corresponder a este amor y familiaridad que Cristo le daba, con confianza, abriendo su corazón a Él, contándole sus cuitas, felicidades y miserias, pues Él le daría consuelo y ayuda. Como dijo Hernando de Camargo:

³⁰⁷ Ibídem, pp. 304-306.

³⁰⁸ REQUENA, J.C., op., cit., pp. 301-341.

³⁰⁹ Ibídem, p. 446.

³¹⁰ JESÚS, T de. *Camino de Perfección*. Madrid, 1980. Ed Espasa Calpe, p. 109.

³¹¹ CAMARGO, H de., op., cit., p. 510.

“[...] tenemos obligación de visitarle allí muchas veces, de irnos a desenfadar con tal amigo a solas con Él, dándole cuenta de nuestras miserias, de nuestros bienes, y felicidades, y no tengamos cosa que allí no le comuniquemos, con toda la confianza que un compañero tiene con otro a quien de todo da cuenta, del bien, y del mal”³¹².

Santa Teresa, respecto a esta cercanía familiar con Cristo comentó: “[...] que holguéis de hablarle, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón que las tiene él en muy mucho. [...] procura traer una imagen u retrato de este Señor [...] para muchas veces hablar con él, que él os dará qué. Como habláis acá con otras personas”³¹³.

El motivo de tal estrecha unión entre los fieles y Cristo era por su doble naturaleza divina y humana, pues Él, al haber sido hombre, hacía más fácil el vínculo con las personas y las comprendía mejor, restableciendo de este modo, con su muerte, resurrección y gracia, la comunicación entre los fieles y Dios. De ahí que los espirituales señalaran la importancia de Jesús en el camino de perfección, pues era la mejor ayuda que los fieles podían tener en busca de su unión con la divinidad, ya que Él era el único que les podía conducir al Señor.

4.4.3 La herencia de la Antigüedad clásica

Los autores espirituales, en sus enseñanzas, señalaron otro aspecto fundamental que formaba parte del camino de perfección, así como de la cercanía y unión con Dios, y era ese halo divino que tenían todas las personas. El hombre al haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios, tenía una parte divina que le unía a Él, la cual había perdido por su condición humana, es decir, por el pecado original, de ahí que los espirituales retomaran la expresión clásica del filósofo griego Sócrates de “conócete a ti mismo”. El fiel, si quería recuperar su halo divino, tenía que buscar a Dios en su interior y volver a su origen, para ello tenía que despojarse de todo lo terrenal. Melquiades Andrés comentó que esta frase no era una simple reflexión socrática que se quedaba sólo en el sí mismo de la persona, sino que era un conocimiento transcendental, un encuentro íntimo entre Dios y el hombre³¹⁴. La explicación más clara de lo que significaba esta expresión clásica en el pensamiento espiritual cristiano, fue la que expuso Ricard. El historiador reconocía, que en época moderna esta máxima clásica tomó tres aspectos con tres significados distintos. El primero era como una receta de sabiduría práctica pero algo insuficiente. En ella se decía:

“Conócete a ti mismo, estudia tu temperamento y tu carácter, aprende a discernir tus cualidades, tus defectos, tus aptitudes, tus insuficiencias, tus gustos y tus repulsiones, y así no emprenderás más que aquello de lo que seas capaz, te guardarás de los peligros que sabrías sortear, evitarás colocarte en una situación de la que podrías salir de manera satisfactoria”.

³¹² Ibídem, p. 504.

³¹³ JESÚS, T de. (1980), op., cit., pp. 111-112.

³¹⁴ ANDRÉS, M. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, 1975. Ed Fundación Universitaria Española Seminario “Suárez”, pp. 14-15.

El segundo pertenecía a un plano más elevado y unido a un perfeccionamiento moral:

“Conócete a ti mismo, si no puedes contentarte con llevar una existencia feliz o provechosa, si deseas practicar la virtud y progresar en ella, no te basta estudiar tu carácter y tu temperamento, tienes que examinar regularmente tu conciencia para apreciar los resultados del combate que libras, para hacer desaparecer tus defectos y desarrollar tus cualidades”.

Y el tercero, era ya de tono metafísico y teológico:

“Conócete a ti mismo: aprende que eres una criatura mortal, limitada, dependiente y pecadora. Pero conoce también la dignidad de tu alma creada a imagen y semejanza de Dios, redimida por Él y destinada a contemplar eternamente si sabes usar, Su voluntad, de la libertad de que te ha dotado y dejarte conducir por la Gracia que te envía a diario. El conocimiento de ti mismo te llevará al conocimiento de Dios y de tus deberes para con Él, y para tu propia persona. Ese conocimiento engendrará en ti la humildad que se impone a la criatura ante su Creador y el respeto que todo hombre debe sentir hacia su propia alma inmortal y redimida. Y al recogerte en ti mismo para conocerte encontrarás a Dios presente, en el fondo de tu alma como en todos los seres que Él ha creado”³¹⁵.

Los dos primeros aspectos del conócete a ti mismo que expone Ricard, se puede asociar a la propia persona, a lo que debe hacer para verdaderamente conocerse a sí mismo despojándose de todo lo que no era bueno, virtuoso, deshaciéndose de sus temores y defectos, que le impedían llevar una vida plena desarrollando sus cualidades. En cambio el tercer aspecto ya estaba más ligado a la búsqueda de Dios en el interior de la persona, el volver de nuevo a su origen, apartando todo lo mortal para recuperar su inmortalidad y unidad con Dios.

Son considerables las alusiones a las enseñanzas de los filósofos grecolatinos (Platón, Aristóteles, Séneca...), pues además del “conócete a ti mismo” los espirituales también hicieron mención de la inmortalidad del alma, de cómo estaba aprisionada en el mortal cuerpo y de su liberación uniéndose con Dios en la otra vida. Una muestra de esa influencia clásica, de considerar el cuerpo como la cárcel del alma, se percibe en los versos de Santa Teresa:

“¡Ay! ¡Qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros,
esta cárcel y estos hierros
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida
me causa dolor tan fiero,
que muero porque no muero”³¹⁶.

Además se aprecian rasgos del pensamiento gnóstico, el cual ya estuvo presente en los inicios del Cristianismo hasta su condena como herejía en año 180, y que volvió a resucitar en el Renacimiento. Sus ideas eran semejante, en algunos aspectos, al pensamiento platónico, en concreto la importancia que daban al alma frente al cuerpo,

³¹⁵ RICARD, R., op., cit., pp. 26-27.

³¹⁶ VV.AA. *Los 25.000 mejores versos de la lengua castellana*. Barcelona, 1975. Ed Círculo de Lectores, p. 84.

llegando incluso a decir que había que mortificar el cuerpo para que el alma fuera liberada, y que por medio de la gnosis se podía acceder directamente al conocimiento divino. Es decir, planteaban una espiritualidad interior dedicada al alma y a su lucha contra el cuerpo, que la aprisionaba.

También, de influencia clásica, se acentuó la imagen del hombre y su protagonismo en la Creación, en la vida y su vínculo con Dios. Los espirituales exponían que Dios había destacado al hombre, distinguiéndole del resto de las criaturas, pues como ya he comentado, le había hecho a semejanza de Él, por lo que su papel en esta vida era fundamental y había que reconocerlo. Estas ideas fueron fruto del pensamiento humanista que se desarrolló en este tiempo, y como se ha podido ver, estuvieron muy presentes en la mentalidad cristiana.

4.4.4 Éxito y aceptación social de sus enseñanzas

Tras exponer el contenido de las obras de literatura espiritual es necesario explicar a quién iba dirigidas estas enseñanzas y por qué obtuvieron tanto éxito, causando una gran repercusión en la sociedad de la Edad Moderna española. Lo que hizo que la literatura espiritual fuera especial y tuviera una enorme aceptación, fue su mensaje esperanzador de unión santificadora con Dios, dirigido a todos los cristianos, ya fueran clérigos o laicos, pues los espirituales consideraban que la teología mística tenía un sentido universal, ya que todas las personas estaban llamadas a la santidad y si purificaban sus almas con la oración mental y la meditación, podrían llegar a Dios, sentirle, recibir su gracia y unirse a Él. No se hacían distinciones, pues según el mensaje de la teología mística, todos los hombres eran considerados hijos de Dios y Él no hacía diferencias por edad, sexo, estado o condición, solamente se fijaba en sus actos y en su fe³¹⁷. Se puede decir que este carácter universal que tenía la literatura espiritual, haciendo más accesible a toda la sociedad las enseñanzas divinas, tenía un fin pastoral, es decir, era el método más efectivo para acercar a todos los fieles a la doctrina católica y hacer más auténtica su vida cristiana, pues comprenderían de manera más directa el mensaje y las enseñanzas de Dios, ya que todas las personas, como hijos de Dios que eran, estaban capacitadas para entender sus palabras, no sólo unos pocos. Así lo expusieron muchos autores, como Fray Luis de Granada en su obra, *Libro de la oración*:

“Venid a esta fuente a beber de todos los estados: los casados, los religiosos, los sacerdotes, los del mundo, y los fuera del mundo. Los que bivís en el mundo, con esta virtud estaréys más seguros, los que fuera del mundo, con ella seréys más perfectos. Los pecadores, aquí lloraréys vuestros peccados: los justos aquí seréys más justificados [...] si estáys ciegos, aquí os alumbrarán: si enfermos, aquí os curarán [...]. Si deseáys algo, por este medio lo alcançaréys: si tenéys algo, por aquí lo conservaréys. Si soys religiosos, para esto dexastéys el mundo: si casado, no ay otra mejor ayuda para llevar las cargas del matrimonio”³¹⁸.

³¹⁷ PÉREZ GARCÍA, R. M. *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón, 2006. Ed. Trea, pp.73-76.

³¹⁸ GRANADA, L. *Libro de la oración y meditación, en el qual se trata de la consideración de los principales mysterios de nuestra Fe, con otras cosas provechosas*. Amberes. 1559. Casa de la viuda de Martín Nuncio, pp. 12 recto-verso.

Tampoco era necesario tener unos estudios superiores ni un conocimiento profundo en teología, sólo bastaba la fe, el amor y la voluntad del fiel para conocer y comprender las enseñanzas de Dios. Como muy bien dijo Francisco de Osuna: “Acuérdate que no eres más pobre que aquella viuda que alaba en el Evangelio, ni eres más rústico e ignorante que fueron San Pedro y San Juan, que sin duda fueron menos letrados que tú antes que fuesen alumbrados”³¹⁹ y también:

“Y no pienses que para darse hombre a la devoción del recogimiento es menester lógica y metafísica, aunque lo diga persona de mucha autoridad [...]. La mística teológica, pues no tiene conversión en conocimiento de letras, no tiene necesidad de la tal escuela que puede ser dicha de entendimiento, más búscase en la escuela de la afición por vehemencia ejercicio de virtudes; de lo cual concluimos esta diferencia: que la teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habida de cualquier fiel, aunque sea mujercilla e idiota”³²⁰.

De igual modo lo mencionaron los autores del siglo XVII, como Antonio Sobrino, quien en su obra señaló la importancia que tenía el amor y el afecto, más que el entendimiento o las labores intelectuales, para llegar a Dios: “La Teología Mística y que no es principal y propiamente acto del entendimiento sino abrazo de amor [...]”³²¹. Este pensamiento suscitó el recelo por parte de los sectores más tradicionales de la Iglesia, como los escolásticos, que no concebían el hecho de que se pudiera amar una cosa sin conocerla, como defendía el pensamiento “anti-intelectualista”, que consideraba que el contacto entre el alma y Dios, era como si dos enamorados se encontraban en una habitación a oscuras, los dos no se veían pero sabían que el uno y el otro estaban allí, porque eran movidos por el amor. Para los escolásticos la contemplación y la unión mística eran intelectuales, pues no se podía avanzar sin un previo conocimiento, de ahí que fueran vistos estos planteamientos como sospechosos de abogar por teorías heréticas, como el quietismo³²².

Como he explicado anteriormente, estas obras iban dirigidas a todos los fieles, con una intención pastoral, pero también fueron utilizadas como una herramienta más para la labor evangelizadora durante toda la Edad Moderna. Ello se pudo ver en la España del siglo XV, para ayudar a las conversiones, como fue el libro de Hernando de Talavera *Breve y muy provechosa doctrina de los que debe saber todo christiano* (1496)³²³, así como fuera de sus fronteras, para extender el catolicismo en América. Dos claros ejemplos fueron, por un lado, en el siglo XVI, la obra de Constantino Ponce de la Fuente, *Suma de la doctrina Cristiana* (1543), que era una especie de catecismo. A pesar de que su autor fue condenado de luteranismo en 1555, su obra tuvo bastante éxito, antes de su condena, y fue considerada por Juan de Zumárraga, I arzobispo de México, adecuada para la mentalidad indígena, pero además el libro se extendió hasta Extremo Oriente y

³¹⁹ OSUNA, F. *Tercer abecedario espiritual*. Madrid, 1972. Ed Editorial Católica, p. 284.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 391.

³²¹ SOBRINO, A., op., cit., p. 122.

³²² QUINTANA, J.M., op., cit., pp.223-224.

³²³ Esta misión se acentuó en tiempos de los Reyes Católicos, sobre todo tras la Reconquista de Granada (1492), como un medio más cercano y menos conflictivo para convertir al cristianismo a los infieles, trabajo que desempeñó con gran esmero Fray Hernando de Talavera.

Brasil³²⁴. Por otro, en el siglo XVII con el autor espiritual Juan de Palafox, que llevó a cabo una vida entregada a la labor pastoral, como hizo en Puebla de los Ángeles, México, cuando fue obispo de este lugar en 1639. Dicha misión se puede apreciar en su Memorial *De la naturaleza y virtudes del indio* (1650) o su libro *Año espiritual* (1662), en los que utilizó un lenguaje sencillo para llegar a las personas sencillas³²⁵.

4.4.5 La lengua romance

Debido a que estas enseñanzas iban destinadas a toda la sociedad, la lengua que se utilizó para transmitir las fue la lengua romance, que era la que todos conocían a excepción del latín. Los escritores espirituales consideraron fundamental el empleo de esta lengua, ya que de este modo la doctrina católica y la Palabra de Dios podrían llegar de manera más directa a todas las personas, y así entenderían el mensaje, aprendiendo a obrar como buenos cristianos. Este interés por utilizar la lengua romance en las obras religiosas, así como también en las Sagradas Escrituras, para que fueran más accesibles a todos los fieles, no sólo fue reclamado por los autores espirituales, sino que fueron uno de los aspectos que ya se empezaron a solicitar en el siglo XV y XVI por parte de los movimientos culturales-religiosos y las reformas eclesiásticas (como el humanismo cristiano, los erasmistas y las reformas emprendidas por el Cardenal Cisneros), pues de ese modo habría también una mayor formación del clero y transmitirían mejor las enseñanzas divinas. Pero no todos los sectores fueron partidarios de la utilización de esta lengua para las obras religiosas, sino que preferían que se mantuviera el latín, sobre todo en las Sagradas Escrituras. Se consideraba que temas tan elevados y profundos debían ser tratados por personas doctas y formadas en teología, y no estar accesibles para el resto de la sociedad, ya que carecían de esa preparación y podían interpretar mal las enseñanzas divinas cayendo en la herejía. Esta era la opinión de la Inquisición, que tomó medidas al respecto con el fin de salvaguardar la Fe católica y la labor de los eclesiásticos. Ello se puede apreciar en las reglas de los Índices de Libros Prohibidos desde el Índice de Quiroga de 1583, y en concreto la regla V y VI³²⁶. La regla V, centrada en las Sagradas Escrituras y en los libros de Horas, decía:

“Como la experiencia aya enseñado, que de permitirse la Sagrada Biblia en lengua vulgar, se sigue (por la temeridad, ignorancia, o malicia de los hombres) más daño que provecho, se prohíbe la Biblia con todas sus partes impressas o de mano en lengua vulgar: y assí mismo los Sumarios y compendios: aunque sean historiales de la misma Biblia, o libros de la Sagrada Escritura: escritos en idioma o lengua vulgar [...]. En lo qual también se añade, y se declara ser comprehendido en esta prohibición el libro que vulgar, y comúnmente anda de las Epístolas y Evangelios en

³²⁴ PASTORE, S. *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbriadismo e Inquisizione (1449-1559)*. Florencia, 2004. Ed. Leo S. Olschki Editore, pp.226-227.

³²⁵ PACHO, E., op., cit., pp. 1243-1246.

³²⁶ Estas reglas, desde que se crearon en el siglo XVI, fueron perfeccionándose y no siempre tuvieron el mismo número. En el Índice de Quiroga, la regla V correspondía a la VI y VII, y en el Índice de Antonio de Zapata de 1632, correspondía al número 4. Respecto a la regla VI, en el de Quiroga era la regla VIII y en el catálogo de Zapata el V. Pero salvo estas excepciones, en los demás Índices se mantuvieron siempre en el V y el VI.

lengua vulgar³²⁷, aunque tenga algunas breves declaraciones en algunas partes, y Evangelios, por ser, como es, por la mayor parte, y casi todo del Texto Sagrado en vulgar: por el peligro de errar en su mala inteligencia, la gente ignorante, y vulgar, por otros inconvenientes, que se han advertido, y experimentado. Y para desviar los escrúpulos que en esto puede aver, y que el lector sepa distinguir lo que está, o no, en lengua vulgar, se declara, que no es lengua vulgar la hebrea, griega, latina, caldea, siríaca, etiópica, pérsica y arábica. Lo qual se entiende de las originales que oy no se usan comúnmente en el lenguaje familiar, para que el lector tenga entendido, que todas las demás fuera destas son vulgares. Prohíbense también las Horas, y diferencia, dellas en lengua vulgar, como se ve en el cathálogo ver. Horas, 3. Classe”³²⁸.

Referente a la regla VI, tenía una cierta relación con el tema de las obras espirituales y la transmisión de las enseñanzas divinas. Correspondía a las disputas entre el pensamiento católico y protestante, es decir, cuando un autor católico rebatía en su libro la doctrina heterodoxa, mostrando los errores de esta, en contraposición a las verdaderas enseñanzas católicas. De esta regla hablaré también más adelante cuando explique la obra de Antonio Sobrino. En ella se prohibía:

“Prohíbense los libros escritos en lengua vulgar, que tratan de propósito de disputas, y controversias en cosas y materias de la religión, entre Cathólicos y Herejes de nuestro tiempo. Pero no se prohíben los libros que tratan de forma de bien vivir, contemplar, confessar, y de semejantes argumentos, en lengua vulgar si no contienen cosa contra la buena y sana doctrina; como tampoco los sermones en la dicha lengua vulgar”³²⁹.

Como se puede apreciar en estas reglas, también había una cierta permisibilidad en algunos escritos, pero siempre tras ser supervisados por los censores. Sobre la censura inquisitorial y su relación con las obras de literatura espiritual, lo explicaré en el capítulo 5 dedicado a esta cuestión.

Además de la Inquisición, los religiosos escolásticos también fueron muy críticos con la lengua romance y su utilización en estas obras, destacando especialmente los dos personajes más céleres del siglo XVI, Melchor Cano y el Inquisidor General, Fernando de Valdés. Ambos actuaron severamente hacia cualquier tipo de movimiento o escrito que fuera sospechoso de herejía,³³⁰ prueba de ello se puede ver en el primer Índice de Libros Prohibidos, español, publicado en 1559, y la condena de Bartolomé de Carranza. Esta reacción en contra de la lengua romance, provocó enormes pleitos entre los espirituales y los escolásticos, que desde mediados del siglo XVI se fue incrementando, debido al auge de la expansión del protestantismo. Esta lucha entre los partidarios y detractores de utilizar la lengua vulgar, tanto en los libros religiosos como en los

³²⁷ Como menciona Ángel Alcalá en su libro *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, corresponde a la obra de Ambrosio Montesinos, *Epístolas y Evangelios para todo el año*, que desde el Índice de 1612, del Inquisidor General Bernardo de Sandoval, fue también añadida en esta regla por contener textos de la Biblia.

³²⁸ SOTOMAYOR, A. de. *Index librorum prohibitorum et expurgatorum novissimus*. Madrid, 1640. Tipografía Didaci Díaz, pp.8-9.

³²⁹ *Ibidem*, p. 9.

³³⁰ PÉREZ GARCÍA, R. M. (2006), op., cit., pp. 101-102.

ceremoniales eclesiásticos, estuvo en vigor hasta el Concilio Vaticano II, ya en el siglo XX (1962-1965), que fue cuando se implantó en la Iglesia la lengua propia de cada lugar.

En lo que respecta al caso de las Biblias, fue un hecho curioso la reacción que tuvo España en la Edad Moderna hacia las Sagradas Escrituras y la lengua romance. Desde tiempos de los Reyes Católicos, con la pragmática de 1492, la Biblia fue totalmente prohibida en lengua española³³¹ así como cualquier obra que tuviera fragmentos de la misma, debido al temor de que personas menos formadas pudieran dar malas interpretaciones de los escritos sagrados y desembocaran en la herejía. Como señala Ángel Alcalá, en un principio se prohibieron debido al recelo antijudío, pero posteriormente, y ante el auge de los movimientos heterodoxos, el miedo era que se expandiera el protestantismo³³². Durante todo el siglo XVI y XVII, la Inquisición tomó medidas para evitar que circularan, se leyeran o entraran en España Biblias en lengua romance, como dijo Alcalá en su estudio:

“[...] leer la palabra de Dios en la propia lengua era en las regiones y colonias de España un pecado mortal tan vitando como un sacrilegio, tanto que el español había de huir de una Biblia con igual terror que de la hoguera del Santo Oficio. El resultado, impresionante y lamentable para una historia sincera de la cultura, la lectura, la mentalidad y la espiritualidad española, adquiere proporciones caricaturescas”³³³.

No fue hasta 1790 cuando se empezaron hacer traducciones íntegras de la Biblia en español, debido a la presión de los clérigos y laicos más piadosos e ilustrados, que consideraron esta actitud, de prohibir las Sagradas Escrituras en lengua romance, como algo erróneo y contraproducente. Así se expuso en el Índice de Libros Prohibidos de ese año, bajo el Inquisidor General Agustín Rubín:

“Habiéndose meditado y reflexionado mucho el contenido de la Regla V del Índice Expurgatorio antiguo, por la que por justísimas causas que ocurrían a tiempo de su formación, se prohibió la impresión y lectura de las Versiones a Lengua vulgar de los Libros Sagrados, con más extensión que la que comprende la Regla IV del Índice del Concilio (cuyas causas han cesado ya por la variedad de los tiempos), y considerando por otra parte la utilidad que puede seguirse a los Fieles de la instrucción que ofrecen muchas Obras y Versiones del Texto Sagrado, que asta ahora se han mirado como comprendidas en dicha Regla V: se declara deberse entender esta reducida a los términos precisos de la IV. Del Índice del Concilio, con la declaración que dio a ella la Sagrada Congregación en 13 de Junio de 1757, aprobada por la Santidad de Benedicto XIV de feliz recordación, y prácticamente autorizada por N. S. P. Pío VI en el elogio y recomendación que hace en Breve de 17 de Marzo de 1778 de la Traducción hecha en Lengua Toscana por el Sabio Autor Antonio Martini. Y en esta conformidad se permiten las Versiones de la Biblia en Lengua vulgar, con tal que sean aprobadas por la Silla Apostólica, o dadas a luz por Autores Católicos con Anotaciones de los Santos Padres de la Iglesia, o Doctores Católicos, que remuevan todo peligro de mala inteligencia: pero sin que se entienda levantada

³³¹ TENA TENA, P. “Censuras literarias en España”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº7, año 1997, pp. 142-145.

³³² ALCALÁ, A. *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*. Madrid 2001. Ed Arcadia de las letras, p. 42.

³³³ *Ibidem*, p. 66.

dicha prohibición respecto a aquellas Traducciones en que falten las sobre dichas circunstancias”³³⁴.

De igual modo sucedía con el caso de las Horas, las cuales también estaban prohibidas en lengua romance, como dictaminaba la regla V, pero que tras los cambios producidos en el siglo XVIII se decidió: “En quanto a las Horas y las diferencia de ellas en Lengua vulgar, entiéndase lo mismo que se previene en esta Regla V, que acaba de mencionarse”³³⁵.

Pero también fueron muchos los que defendieron y lucharon por la utilización de esta lengua en las Sagradas Escrituras, como por ejemplo los dos célebres humanistas Antonio de Nebrija y Benito Arias Montano.

En cuanto a las obras de literatura espiritual, a pesar de los conflictos y los controles inquisitoriales, los autores no se rindieron y siguieron utilizando la lengua romance como un instrumento pastoral y evangélico, con el fin de continuar propagando la doctrina espiritual a todas las clases sociales. Así lo explicó Pedro Jiménez de Prejano en *Lucero de la vida cristiana*:

“Por caridad y zelo de la santa fe catholica y remedio de tantas ánimas como a esta causa perescen, deliberé de atentar a escribir en nuestra lengua castellana porque a todos los estados, edades y condiciones de fieles fuesse común un breve memorial y recordación de las cosas necessarias, convenientes a nuestra salvación en que los fieles simples e ignorantes pudiesen fácilmente ser informados y enseñados y los niños por el bautismo santificados fuesen en su tierna edad instruydos en la catholica doctrina y que se pudiesen salvar”³³⁶.

Francisco de Hevia en su obra *Itinerario de la oración*, expuso que era además una labor de ayuda al prójimo que no sabía latín: “A esto respondo y digo que me movieron muchas cosas y diversos motivos a hacerlo. Y lo primero fue querer emplear el tiempo en algún servicio de Dios y del prójimo [...]. Lo otro, el celo de la caridad, que es enseñar a los que poco saben y no tienen facultad ni suficiencia para leer las cosas altas que los santos doctores han escrito [...]”³³⁷.

Más reciente, en el siglo XVII, el comentario del autor Pedro Jesús María, la Serna, que expuso en su libro, *Cielo trino y uno*. En él dijo que seguiría utilizando la lengua romance para escribir sus obras espirituales y así transmitir las enseñanzas de Dios a las personas cultas como incultas, aunque la Inquisición no tolerara tratar temas de teología mística en esta lengua:

“[...] Pero veo por otra parte tan válido el espíritu entre los indoctos y gente humilde, y la gracia tan deseosa de mostrar en ellos sus maravillas (porque campea y resplandece más donde menos caudal halla) que no veo razón por qué privarlos de la doctrina espiritual que es su comida y sustento de día y de noche. Y así he querido

³³⁴ RUBÍN, A. *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los Reynos y Señoríos del católico Rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV*. Madrid, 1790. Imprenta de Don Antonio Sancha, pp. 17-18.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ JIMÉNEZ PREJANO, P. *Lucero de la vida cristiana*. Burgos, 1495. Fadrique Alemán de Basilea, pp. 4-5.

³³⁷ HEVIA, F. *Itinerario de la oración*. Salamanca, 1981. Ed Universidad Pontificia, p.82.

resumir y acomodar este libro a su capacidad y lenguaje, dexando lo demás para traducirlo en latín, donde también saldrán unos márgenes copiosos de lugares de Escritura y santos”³³⁸.

Este hecho demuestra también cómo se siguió luchando por mantener esta lengua en las obras de literatura espiritual, así como por continuar fomentando las enseñanzas de Dios a toda la sociedad, a pesar de la vigilancia inquisitorial. En relación a ello, Eulogio Pacho comentó, que ya era imposible detener la expansión de la lengua romance dentro de este género, pues por muchos controles que hubiera, los autores espirituales no detuvieron su pluma ni sus intenciones:

“Prosiguieron adoctrinando en lengua que, según ellos, se presentaba maravillosamente para expresar sus sentimientos espirituales y sus enseñanzas doctrinales. Era la única que permitía conectar eficazmente con el pueblo, con letrados y con iletrados. Melchor Cano y algunos pocos persistieron en su oposición a la lengua vulgar, pero no pudieron detener la marcha triunfal del castellano, que era ya español en la península y en América”³³⁹.

Como ya mencioné anteriormente, en el siglo XVII, la Inquisición ya no centró el foco de atención en la lengua que se empleaba para escribir estas obras, salvo que fuera la Biblia, pues consideraban más importante el contenido en sí del libro, que el idioma en el que estaba escrito. Este dato muestra además otro motivo por lo que esta literatura tuvo más difusión en el siglo XVII.

Algunos investigadores han señalado que uno de los motivos por los que las obras de literatura espiritual tuvieron tanto éxito en la sociedad, además de su mensaje esperanzador destinado a todos los estamentos, fue por el empleo de esta lengua, que era la que conocía la sociedad. Así como el tono que utilizaron para explicar sus enseñanzas y de ese modo fueran comprendidas por las personas doctas e indoctas.

La literatura espiritual española (a diferencia de la europea, que se caracterizaba por su secretismo)³⁴⁰ era divulgativa, popular, ágil, comprensible, accesible a todo tipo de personas y cercana. Su lenguaje era claro, con metáforas, comparaciones, imágenes y elementos de la vida cotidiana, para que los fieles menos doctos pudieran entender mejor lo que el autor les estaba explicando. Los espirituales no pretendían ser escritores de oficio ni escribir ilustres obras teológicas, sino comunicar la vida espiritual a todas las personas y hacer comprensible las experiencias que se vivían dentro de ella, sobre todo por parte de los místicos, de ahí que su lenguaje fuera más sensible y diferente al que siempre se había usado en teología³⁴¹. Esto se puede apreciar en las propias obras de Santa Teresa de Jesús, de la que se ha dicho que escribía como hablaba. Debido a ello, algunos historiadores como Josefa Torrents, han indicado que parte del éxito de estas obras fue por su lenguaje cercano y popular, haciendo que las personas entendieran las enseñanzas divinas y la perfecta vida cristiana: “Este carácter de popularización y de facilidad que

³³⁸ JESÚS MARIA, P. *Cielo espiritual trino y uno*. Madrid, 1672. Julián de Paredes, apartado dirigido al lector, sin número de paginación.

³³⁹ PACHO, E., op., cit., p. 795.

³⁴⁰ SERÉS, G., op., cit., p. 39.

³⁴¹ ANDRÉS, M. (1994), op., cit., pp. 83-85.

ofrece la literatura mística española, es también la causa de su gran éxito, difusión e influencia en el mundo”³⁴².

Para concluir, quería mencionar otro aspecto que desarrollaron algunas obras espirituales y que fue comentado por Ángel Cilveti, pero que no ha sido muy investigado o referido en otros estudios. Esta cuestión fue su labor como arma ofensiva contra las doctrinas heréticas, debido a los acontecimientos que se estaban viviendo en este tiempo, por la expansión de corrientes heterodoxas³⁴³. Los autores espirituales, aunque llevaba una vida dedicada a la oración, no estaban aislados del mundo y sabían muy bien lo que estaba sucediendo debido a las corrientes heterodoxas, como así lo expresó la Mística Doctora en el capítulo primero de su libro, *Camino de perfección*: “Venida saber los daños de Francia de estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada seta, fatiguéme mucho, y como si yo pudiera algo u fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba que remediase tanto mal. Paréceme que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que vía perder”³⁴⁴. Aunque la gran mayoría de espirituales querían que se llevaran a cabo reformas dentro de la Iglesia y acercar la Palabra de Dios y sus enseñanzas a todos los fieles, siempre permanecieron dentro de los márgenes de la ortodoxia católica y en ningún momento fueron contra ella, a pesar de que algunos libros fueron condenados por el Santo Oficio y sus autores vigilados. Los espirituales, que fueron muy duros y críticos hacia este tipo de desviaciones, condenaron y arremetieron contra estas doctrinas por medio de sus obras, realizando controversias dogmáticas, con el fin de que los fieles supieran reconocer las falsedades de estos pensamientos heréticos y no cayeran en ellos. Esta lucha ofensiva contra las teorías heréticas comenzó en el siglo XVI y continuó en el siglo XVII, como así se puede apreciar en algunas obras de este tiempo. Un claro ejemplo fue el libro de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Vida del alma*, publicado en Bruselas en 1609, en el que hizo una apología contra el pensamiento de los perfectistas que se habían extendido por Flandes. Así expuso el autor los motivos que le llevaron a hacer este libro:

“Los días pasados en presencia de vuestra paternidad y de otros siervos de Dios de los más sabios y experimentados en cosas de espiritualidad, que se hallan en esta ciudad de Bruselas, traté muy a la larga sobre un modo de oración mental que algunos enseñaban, en que decían que lo más perfecto de oración, lo más alto del espíritu, la cumbre y perfección a que el alma puede llegar en esta vida, es la oración unitiva, inmediata y pasiva con aniquilación total de todos los actos interiores y exteriores de las potencias y niebla interior. [...] Y llámanla pasiva, porque dicen que el alma padece y recibe y no hace ni obra cuando está en este unión; dicen que es con aniquilación total porque las potencias están suspensas y aniquiladas, sin obrar cosa alguna interior ni exterior, y dicen que está el alma en una niebla y oscuridad divina, porque deslumbrada con la soberana luz que entonces recibe, no entiende ni ve y carece de toda luz. Y poniendo en este grado de unión la perfección del espíritu, llaman imperfección a la oración vocal, a la meditación, al discurso con que el alma conoce a Dios, mediante las criaturas, a la adoración de las imágenes, al poner por intercesores los santos [...]. Con todo eso me pareció estar obligado a escribir este libro, intitulado Vida del alma e imitación de Cristo, en que declaro, que la suma

³⁴² TORRENTS, J., op., cit., p.38.

³⁴³ CILVETI, A., op., cit., p.143.

³⁴⁴ JESÚS, T de. (1980), op., cit., p. 15.

perfección no consiste en esta unión inmediata con dejación de las operaciones del alma, sino en el obrar con imitación a Cristo[...]"³⁴⁵.

También llevó a cabo esta misión Antonio Sobrino, con su obra *Vida espiritual y perfección christiana* (Valencia 1612), que decidió escribirla tras leer el libro de Gracián. La obra de Sobrino estaba dividida en dos partes, la primera se dedicaba a explicar el verdadero camino de perfección que conducía a Dios, y en la segunda exponía y rebatía las ideas de esta corriente heterodoxa, que había interpretado mal el pensamiento y las enseñanzas de los grandes místicos como Santa Teresa, a la que el autor defendía. Su fin era aclarar a los lectores cual era la verdadera doctrina espiritual y mostrarles la falsedad de la doctrina heterodoxa. De este modo lo expuso en el apartado dirigido al lector:

“Leí un libro intitulado Vida del alma, impresso en Bruselas el año passado, 1609, cuyo remate es la Apología contra los errores que aora en Flandes corren con nombre de perfección, y espíritu; y movido de la autoridad del gran Prelado Don Juan de Ribera Patriarcha Arçobispo de Valencia de buena memoria, que con grande sentimiento, y significación de dolor me embió este libro, y ha dezir viesse quan escurecido estaba ya el camino de la perfección, y espiritual vida: sentí vehemente impulso, aunque tan flaco, y enfermo de escribir sobre esto”³⁴⁶.

4.5 La literatura espiritual en el siglo XVII

Como se ha podido ver en los listados que he aportado de bibliografía, fueron muchos los libros de literatura espiritual que aparecieron en estos documentos inquisitoriales, los cuales serían muy interesantes analizar y estudiar para comprender mejor cómo eran estas obras en el siglo XVII español. Se requeriría un estudio detallado de todas estas obras, así como de sus autores, pero debido a los límites de tiempo que exigen los estudios doctorales, he tenido que escoger dos obras de las que aparecen en estos listados. Por un lado un libro perteneciente a los tratados de espiritualidad, *Vida espiritual y perfección christiana* (1612) de Antonio Sobrino, y por otro la obra de devoción, *Tribunal de la conciencia* (1628) de Hernando de Camargo.

Respecto a las demás obras, es una investigación que queda pendiente para más adelante continuar profundizando en este estudio sobre la literatura espiritual en el siglo XVII español, especialmente sobre las obras devocionales y hagiográficas, géneros que no han sido muy analizados, pero que sí tuvieron una gran influencia y repercusión en su tiempo. Todo ello con el fin de seguir dando a conocer la calidad y variedad de este campo cultural en la España Barroca, cuyos autores mantuvieron vivo el proyecto que iniciaron los grandes autores espirituales del siglo anterior, de continuar enseñando y expandiendo la vida espiritual a todos los fieles, pero también para señalar la evolución, el gran éxito y aceptación que tuvieron estas obras en la sociedad de esta época.

³⁴⁵ Este comentario es un fragmento del prólogo de la obra, el cual está citado íntegramente en el libro de Pedro Sainz Rodríguez *Antología de la literatura espiritual española*. Madrid, 1985. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española vol. IV, pp.151-153.

³⁴⁶ SOBRINO, A., op., cit., apartado dirigido al lector sin número de paginación.

Referente a las dos obras elegidas, las decidí escoger por varias razones. Por un lado porque fueron publicadas en la primera mitad del siglo XVII, tiempo en el que se percibe con mayor claridad cómo se mantuvo viva toda la misión iniciada en el XVI y ese interés por continuar extendiendo y acrecentando este mensaje pastoral durante el XVII. Por otro lado, porque en el mensaje que transmitieron no sólo continuaban con las enseñanzas de los grandes santos y maestros del XVI, sino que dieron otro paso más, haciéndolas aún más cercanas y comprensibles a todos los fieles, no solamente a los religiosos sino también a los laicos, incorporándolas otros temas y actos que eran más accesibles a todas las personas como era el Sacramento de la Comunión. Este aspecto se podrá apreciar muy bien en la obra de Hernando de Camargo. Estas cuestiones reflejan que no eran obras carentes de originalidad, sino que fueron innovándose y adaptándose a la situación religiosa y social de la época, el siglo XVII.

Por último, ambos religiosos tuvieron un gran reconocimiento e influencia en la sociedad del siglo XVII español, debido a sus obras, predicaciones, sus ejemplares vidas y sus contactos, llegando a relacionarse con los personajes más importantes de la Corte como del ámbito cultural de aquella época. Debido a ello, sus enseñanzas calaron en gran medida en la mentalidad, los intereses e inquietudes de la sociedad española del XVII. De ahí que la Inquisición estuviera pendiente de sus escritos, por esa gran influencia que ejercían sus palabras en las personas, llegando incluso a condenar o expurgar sus obras. Además no son muchos los estudios actuales dedicados a ambos autores. Sobre Antonio Sobrino, se han centrado más en su implicación en el complicado caso que se produjo en Valencia a principios del siglo XVII, por la beatificación de Jerónimo Simón. En cuanto a su obra, las investigaciones se han ceñido más en la visión mística del autor, dentro de estudios generales dedicados a la espiritualidad, anteriores a 1995, sin señalar los aspectos ascéticos y la imagen de Cristo que expuso el autor franciscano en su libro. Este es un dato muy interesante para comprender la mentalidad y los medios que se utilizaron en este tiempo, para enseñar e inculcar la vida de perfección a todos los fieles. Más complicado es el caso de Hernando de Camargo, cuyos estudios sobre su vida y obras son de principios del siglo XX, y en ninguno de ellos se han hecho análisis profundos de sus escritos, por lo que en la actualidad es un autor desconocido.

4.5.1 Antonio Sobrino

4.5.1.1 Vida

Se puede considerar a Antonio Sobrino como uno de los grandes místicos del siglo XVII español, y fiel sucesor de las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Muy comprometido con la vida espiritual y la ayuda al prójimo, llevó una vida de oración, estudio, austeridad, humildad, y de dedicación a Dios y a los demás. Como dijo Melquiades Andrés: “Sobrino es uno de los grandes místicos españoles más olvidados. Profesa con fidelidad la vía del recogimiento en que se formó, y en la que vivió en el Levante español, en la provincia descalza de San Juan Bautista, que constituye uno de los últimos reductos de la mística del recogimiento”³⁴⁷.

Son varios los escritos y comentarios que han tratado la vida de este autor espiritual, desde el siglo XVII hasta finales del XX, debido a su intensa labor religiosa, como sus problemas con la Inquisición y relación con la Corte. Algunos de estos primeros comentarios bibliográficos fueron, *Martyrologium franciscanum* de Arthur de Munster (París 1653) y la obra de Antonio Panes *Crónica de la provincia de San Juan Bautistas, de religiosos menores descalzos de la regular observancia de nuestro seráfico Padre San Francisco* (Valencia 1665). Pero en realidad se puede decir que su biografía oficial fue la que realizó el propio Antonio Panes, compañero de congregación y quien tuvo acceso directo a las cartas de Antonio Sobrino con sus familiares y amigos.

De todos los libros biográficos en los que se tratan la vida de Sobrino, como: *Franciscanos Descalzos de Castilla: Crónica de la Santa Provincia de San Pablo* de Juan de San Antonio (Salamanca 1728), *Biblioteca universal franciscana* del mismo autor (Madrid 1732); *Scriptores ordinis minorum* de Lucas Waddingus (Roma 1906); *Supplementum et castigati o ad scriptores trium ordinum S. Francisci* de Jo Hyacinthi Sbaralea (Roma 1908); *Diccionario de historia eclesiástica de España* de Quintín Aldea Vaquero (Madrid 1987); *Biblioteca hispana nueva* de Nicolás Antonio (Madrid 1999); y las dos obras ya referidas, he preferido centrarme en la obra de Antonio Panes para exponer la vida de Antonio Sobrino, pues además de ser contemporáneo al autor, corresponden a la biografía más completa y la que inspiró a las demás.

A. De Oficial Mayor de la Corte a religioso franciscano

Antonio Sobrino nació el 22 de noviembre de 1556 en Salamanca, hijo del portugués, Antonio Sobrino, y de la española, Cecilia Morillas. Su familia estuvo un tiempo viviendo en esta ciudad hasta que se trasladaron a Valladolid en 1560, por motivos profesionales de su padre, que ejerció los cargos de secretario de la Universidad, del Colegio del Cardenal y notario de la Inquisición. Su madre, hija de hidalgos, fue una mujer de gran reconocimiento en la ciudad de Valladolid y tenía una excelente formación en matemáticas, cosmografía, astrología, música, y sabía latín, italiano, francés y griego, así como fue muy piadosa y virtuosa. Tenía tal prestigio que incluso el rey Felipe II quiso que se encargara de la educación de sus hijas, como expone el propio Panes: “Quilosa el

³⁴⁷ ANDRÉS, M. (1975), op. cit. P. 336.

Rey llevar para que fuese Maestra de sus hijas Isabel Clara Eugenia y Catalina, que casó en Saboya, y deseó, que se las criara, mas escusose ella diziendo, que tenía marido, a quien servir, y hijos que criar”³⁴⁸. Debido a ello, educó a sus hijos (nueve en total) en una vida dedicada al estudio y la religión, aceptando todos la vida eclesiástica menos su hijo Juan que fue médico³⁴⁹. Prácticamente, todos los hermanos de Antonio Sobrino, incluido él, fueron personas destacadas dentro de la Iglesia, como por ejemplo: José Sobrino, Doctor en teología y con una cátedra en la Universidad de Valladolid, ocupó el cargo de Antonio en la Corte cuando éste tomó los votos; Francisco Sobrino, Obispo de Valladolid; o su hermana Cecilia del Nacimiento, carmelita descalza, que tenía conocimientos en filosofía, latín y retórica, y al igual que su hermano Antonio, con el que tuvo un gran contacto, dedicó su vida a la contemplación y escribiendo las obras *Tratado de la transformación del alma en Dios* y *Tratado de la Unión del alma con Dios*, en las que reflejó la considerable influencia que ejerció en ella las enseñanzas de San Juan de la Cruz³⁵⁰.

Volviendo de nuevo a Antonio Sobrino, estudió gramática, retórica, artes y derecho en la Universidad de Valladolid, graduándose a los 18 años. Tras hacerlo, comenzó a trabajar en la Corte de Felipe II, como secretario de Gabriel de Zayas (Secretario del rey), ejerciendo, dentro de sus labores, el de Oficial Mayor, y posteriormente para Mateo Vázquez (Secretario de Cámara y Estado de Felipe II). Fue alabado por su gran dedicación en el trabajo y por sus conocimientos en la lengua italiana y francesa, encargándose de leer y traducir los documentos y cartas en estas lenguas, que posteriormente remitía a Mateo Vázquez y al rey. Tuvo muy buena relación con Felipe II y bastante amistad con Benito Arias Montano. Hombre incorruptible, llevó una vida sencilla, humilde y devota, dedicando su tiempo libre a recogerse en oración³⁵¹. Debido a que se sentía más inclinado por la vida religiosa, decidió tomar ésta, tras un acontecimiento que vio en El Escorial, como comenta Panes en su libro:

“El instrumento, que Dios tomó para abrirle los ojos del alma, fue aquel tan estupendo rayo, que cayó en la torre del Real Convento del Escorial, que deritiendo veinte campanas, hizo correr del metal un arroyo. Despertóle el trueno alumbrándole el relámpago, instigóle el estrago, para hazer consideración, que si la voracidad de aquel fuego, que es como pintado, respecto del que ha de atormentar las almas, avía hecho tan grande ruina, quien se exponía a tan graves penas, por las glorias vanas, y perezdetos gustos del mundo? Cavando en este pensamiento, determinó de ajustar sus passos, y entrar por el camino estrecho, que lleva a la vida, mudando de ábito, y dexando el estado del siglo, por el de la Iglesia”³⁵².

A Mateo Vázquez le pareció bien que se hiciera clérigo permaneciendo en la Corte, pero los intereses de Antonio eran otros muy distintos, pues él prefería llevar una vida de recogimiento. Tras ultimar su trabajo, Sobrino tomó el hábito de San Francisco en el

³⁴⁸ PANES, A. *Crónica de la Provincia de San Juan Bautista, de religiosos menores descalzos de la regular observancia de nuestro seráfico Padre San Francisco*. Valencia, 1665. Gerónimo Vilagrafa, p.643.

³⁴⁹ *Ibidem*, pp.652-656.

³⁵⁰ De las obras biográficas que trataron la vida del Padre Sobrino, quien destacó los cargos y labores de sus hermanos fue el libro de Juan de Santa María, *Bibliotheca universa franciscana*. Madrid, 1732. Typographia cause V. Matris de Agreda, Vol.1, pp. 128-129.

³⁵¹ PANES, A., op., cit., pp. 676-679.

³⁵² *Ibidem*, pp. 680-681.

Convento de San Bernardino de Madrid. Esta decisión no le agradó a Vázquez, que fue en persona a buscarle, pero no le encontró, pues se había ido a hablar con el Provincial de la orden, que se encontraba en Cadalso, para pedirle que le dejara ingresar en el convento. Mateo Vázquez no se rindió y fue a hablar con el rey, quien le convenció para que dejara a Sobrino que eligiera el camino de la vida religiosa, pues esa era su vocación. El Secretario de Felipe II, tras aceptar la decisión del futuro fraile, eligió a su hermano José Sobrino, para que ocupara su puesto³⁵³.

Antonio Sobrino fue admitido por el Provincial de la orden franciscana y comenzó su vida religiosa. Sus inicios fueron muy difíciles, pero como dijo Antonio Panes, Sobrino se aferró a ella dedicándose a la oración, la meditación y la contemplación. De este modo recibió la ayuda de Dios, quien en los comienzos de su camino de perfección, obtuvo la llamada y unió de su alma con Él, sintiendo toques divinos como éxtasis, raptos y arrobos. De esta manera lo explicó Panes, basándose en las palabras que dijo Sobrino:

“Mas insistiendo en la oración, y nunca dexando de acudir fielmente al coro, y exercicios de la comunidad, y a la obediencia, y enseñamiento del Maestro, recibí tanta consolación, que desde entonces casi en cosa ninguna sentí dificultad y esta consolación començo una noche en un raptó tan grande, que pensé se arrancara el alma del cuerpo y con el grande temor de aquella novedad, resistí quanto pude al raptó; mas con todo esso quedó el alma tan encerrada, y recogida, que de allí adelante todo era ir en éxtasi [...]. A las quatro o cinco semanas de mi entrada en la Orden me hallaba seco en la oración, y tenía muy grandes tentaciones [...]. Acudiendo Nuestro Señor a remediarme, y una madrugada después de Maitines, estando en el coro (donde nos quedábamos) aviéndose ido todos los demás dixé: quiero quedarme aquí otro poquito, y en este punto,[...] vino sobre mí el Espíritu Santo como una Águila grande y caudal, y en una luz tan grande, y con tanta fuerça, que me parecía que allí avía de deshacerme, porque me pareció que se me arrancava el alma en aquel momento y assí con gran temor me así del atril que está en medio del coro, y estuve resistiendo, porque no me llevara por los ayres el cuerpo. Y bien conocí luego, que era esto de Dios, porque absorbió mi alma tan en lo íntimo, que me parecía estava metida en una profundidad increíble. Durome este raptó quarenta días, que aunque salía acá fuera, y hablaba con Frayles, y rezaba el oficio en el coro [...] más estaba allá dentro que acá. Quedó el alma tan metida en lo íntimo, que hasta oy, (que fue quatro, o cinco días antes de su muerte quando lo refirió) de allí no ha salido, sino casi siempre ha estado en aquel raptó. [...] fue tal la claridad que en su alma quedó de los misterios y artículos de nuestra santa fe; que casi no le avía dexado dellos obscuridad; por ser aquella luz tan grande, que era como si con ella los viesse”³⁵⁴.

El maestro de novicios, fray Juan Ximénez, no comprendió que Antonio Sobrino tuviera tan pronto estas experiencias extraordinarias, por ello le aconsejaba que leyera los salmos y meditara en la Pasión de Cristo. Fray Antonio, por mucho que lo intentaba, no podía, pues su alma se encontraba en quieta y alta contemplación. Llegó incluso a decir a fray Juan Ximénez: “Hermano a mí no me lleva Dios por este camino, porque no puedo atar mi alma a largos discursos, o meditaciones, y la causa es, averme hecho Nuestro Señor merced de poseer mi alma y unirla a su divina presencia con copiosa gracia”³⁵⁵. El

³⁵³ *Ibíd.*, pp. 679-683.

³⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 683-684.

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 685.

maestro de novicios comparó el proceso que conducía a Dios con las pautas que se usaban en la Corte para hablar con el rey, es decir, le quiso hacer ver que ambos tenían sus etapas y esto no se conseguía nada más llegar. Pero Fray Antonio le contestó que en algunas ocasiones el rey llamaba a una persona en particular recibéndola personalmente, dándole mercedes y su agrado, sin que nadie lo entendiera. Fray Juan Ximénez, reconoció su razonamiento y le dejó seguir su camino.

Esta vivencia que tuvo Sobrino la reflejó en su obra *Vida espiritual y perfección christiana*, al tratar la cuestión del camino de perfección, en concreto cuando hizo mención de los principiantes del mismo. Expuso dos formas en las que Dios podía actuar sobre la persona que iniciaba el camino. Por un lado, el fiel, podía recibir toques divinos, mercedes y favores. En este caso, los confesores y padres espirituales tenían que instruirle en la humildad y que mantuviera la calma, pues, a pesar de haber tenido estas vivencias, no significaba que se encontrara ya ligado a Dios, sino que el Señor, al verle flaco, había querido darle ánimos para que continuara hacia adelante en este camino. Por otro lado, y que se asemejaba a lo que él había vivido, algunas personas, desde temprano, Dios las levantaban a la unión y transformación en Él, y aunque quisieran meditar no podían, pues estaban cautivadas en Dios. Por eso, al igual que dijo Santa Teresa, era necesario que acudieran a confesores doctos y experimentados, a los que tenían que exponerles todo lo que había sentido, y ellos debía aconsejarle a que diera gracias a Dios por este don, que mantuvieran la meditación en Cristo y no desatendieran las obligaciones externas³⁵⁶.

Finalmente, tras superar todo su noviciado, con gran aceptación y crédito de los religiosos por su buena actitud, profesó el 1 de noviembre de 1578. Ocupó varios puestos dentro de la orden franciscana. Fue Guardián en Yepes y Toledo, Definidor en la nueva Provincia de San Pablo y Prelado en la Casa de Salamanca. Estando aquí, una comisión del Reverendo Comisario General, fray Mateo de Burgos, le mandó visitar la Provincia de San Juan Bautista, presidiendo el Capítulo Provincial, en 1597. A Sobrino le agradó el ambiente religioso y espiritual de esta Provincia, que concordaba bastante bien con su pensamiento y vida espiritual recogida, por lo que pidió a los Padres Definidores que le admitieran como súbdito e hijo en la misma. Fue aceptado tras la conformidad del Provincial de la Provincia de San Pablo y del Comisario General, pasando a ser miembro de esta Provincia franciscana de Valencia. Sus superiores, al ver que era un hombre de gran virtud y ciencia, le dieron cargos de mayor importancia, como Guardián de Orihuela, Gandía y Valencia, Comisario Provincial, cuando estaban ausentes los Ministros Provinciales, así como Definidor y Ministro Provincial³⁵⁷. Debido a la gran vocación que tenía Sobrino por servir a Dios, y expandir y defender la doctrina católica, quiso ir a América a las misiones, para enseñar la Palabra de Dios a los indios, pero debido a que no le concedieron licencia los Prelados y por su delicada salud, no pudo marcharse³⁵⁸. Además de los cargos y labores que desarrolló en su Provincia, fray Antonio regresó de nuevo a la Corte tras pedírselo el rey Felipe III.

³⁵⁶ SOBRINO, A. *Vida espiritual...*, op., cit., pp.43-45.

³⁵⁷ PANES, A., op., cit., pp. 693-695.

³⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 732-734.

Hay que decir que Antonio Sobrino tuvo bastante fama y era muy admirado, tanto por el pueblo como por los estamentos superiores de la sociedad, ya que le consideraban un hombre santo, lleno de virtud y tocado por la gracia divina. Felipe III le tenía una gran estima, por un lado, debido a su vida religiosa, y por otro, el buen servicio que le dio a su padre Felipe II, cuando estuvo trabajando en la Corte. En una ocasión, al encontrarse la Corte en Valencia, el monarca hizo una visita al fraile franciscano, al que le dijo: “[...] tengo noticia, quan bien, y fielmente servisteis en palacio a mi padre, yo estoi aquí para pagar sus deudas, y acudir a lo que fuere de vuestro consuelo, y gusto”³⁵⁹. Sobrino agradeció el gesto, pero no quiso ninguna compensación, pues se encontraba satisfecho con su humilde vida. Felipe III no quedó conforme con ello, por lo que decidió agradecer su labor nombrándole Predicador Real, por lo que fray Antonio, fiel cumplidor del voto de obediencia, acató la decisión del soberano y tuvo que ir a Madrid, aunque no le agradaba ocupar este cargo, pues era todo lo opuesto a su vida de recogimiento.

En la Corte fue muy bien tratado, aunque él procuraba tener una vida lo más parecida a la del convento. Tuvo muchos admiradores, como el Duque de Lerma, el Duque del Infantado y la Infanta Margarita de Austria, quien quiso nombrarle su confesor, aunque él se exculpó por motivos de salud y porque era muy poca persona para tan gran cargo. Participó en la causa de la Inmaculada Concepción, llegando a pedir al rey que nombrara a Enrique de Guzmán agente y solicitador de ella en representación del monarca. A pesar de todo, su estancia en la Corte no fue muy larga, pues echaba de menos su humilde y austera vida de oración en el convento, y le pidió al soberano que le concediera su partida a Valencia. Al principio el rey no quiso, por lo que el franciscano tuvo que recurrir al Duque de Lerma, pero finalmente aceptó, concediéndole licencia para regresar, motivando el consuelo del religioso y desconsuelo del monarca³⁶⁰. De este modo volvió de nuevo a Valencia en donde permaneció hasta su muerte el 10 de julio de 1622.

B. Carácter de Antonio Sobrino

Como ya he ido mencionado en algunos comentarios anteriores, Antonio Sobrino, en la descripción de Antonio Panes, era un hombre dedicado a la oración, la meditación y al servicio de Dios y de su Iglesia. Llevó una vida austera, humilde, virtuosa, recogida y dedicada a Dios, pero sin desatender al prójimo, especialmente a los más necesitados y enfermos. Tuvo muchos seguidores y defensores, como referí antes, tanto de las capas más altas como de las personas del pueblo, quienes le consideraban un hombre santo y muchos le pedían consejo espiritual. Dijo de él fray José Orfanell: “Que no avía hallado jamás mejor espejo, y que más al vivo representase la pureza y bondad de Christo nuestro bien”³⁶¹. Sobrino fue un excelente orador evangélico y estudioso, con gran conocimiento en diferentes facultades y ciencias, así como un insigne teólogo y profundo místico. Sus predicaciones y escritos movieron a muchos fieles, pues sus palabras, estaban llenas de fervor, pasión, caridad y apostólico celo, calando en el alma e incitando a llevar el camino de perfección y una buena vida cristiana. Llegaron a decir de él, que era una luciente antorcha que Dios había puesto en su Iglesia, para que con su luz desterrara las tinieblas

³⁵⁹ Ibíd., p. 698.

³⁶⁰ Ibíd., pp. 696-702.

³⁶¹ Ibíd., p. 746.

de error y enseñara el camino de perfección que conducía hasta el Señor³⁶². Un ejemplo de ello fue el comentario de una de sus seguidoras, la venerable Madre Isabel de Medina:

“[...] jamás conocí en otro Religioso alguno, y en enseñar a las almas el camino del Cielo, y en hablar , y tratar de Nuestro Señor fue el hombre más divino que ha tenido la Religión: y era tal su divina sabiduría, que para bien de su Iglesia, y de los hijos della, le concedió Nuestro Señor, que con luz de verdad, alumbrase los entendimientos, y aficionase las voluntades a hazer aquello[...] quando hablava era para el mayor bien del alma, y servicio de Nuestro Señor el qual le pasó en este tiempo en el mundo, para luz de muchos, y común consuelo de todos”³⁶³.

C. Los franciscanos de Valencia y la Provincia de San Juan Bautista

Antes de explicar los problemas que tuvo fray Antonio Sobrino con la Inquisición, es necesario hacer una pequeña mención a la situación que existía en Valencia, en concreto en la Provincia de San Juan Bautista, (donde decidió ingresar fray Antonio Sobrino, como expuse antes), así como de su Patriarca Juan de Ribera y la orden franciscana valenciana. De este modo se puede comprender mejor los motivos que llevaron al Padre Sobrino a elegir esta Provincia, y entender la espiritualidad que existía en Valencia en el siglo XVII, pues coincidían, como he señalado, con el pensamiento espiritual de este autor. Así se puede entender mejor, algunos acontecimientos que se produjeron en este tiempo y que afectaron directamente al autor franciscano. Para ello, me he basado en las investigaciones de Francisco Pons, quien ha realizado bastantes estudios de la situación espiritual valenciana del siglo XVII, así como del conflicto que se originó con el caso de Jerónimo Simón, del que más tarde haré algunas menciones, pues Antonio Sobrino fue uno de los implicados en todo este acontecimiento.

Referente a la orden de los franciscanos descalzos, se asentaron en Valencia en 1561, e impulsaron y popularizaron la espiritualidad recogida en este territorio, que arraigó en gran medida, como se ha podido ver en las enseñanzas de algunos de sus miembros, como nuestro autor, Antonio Sobrino y su *Vida espiritual y perfección christiana* o Antonio Panes con su obra *Escala mística*. Este florecimiento de la espiritualidad valenciana hizo que la mística del recogimiento viviera momentos brillantes en la Valencia del siglo XVII, mientras que en otras zonas de España, como en Castilla o Andalucía, había decaído por el gran rigorismo de esta vida. La espiritualidad de los franciscanos de Valencia se mantuvo en las mismas líneas de la doctrina franciscana del siglo XVI, dedicándose a la oración, la meditación, el recogimiento, fomentando la oración mental, y la unión con Dios mediante el amor y el afecto. Además decían que el camino más adecuado para ascender en la alta contemplación, era por medio de la meditación en la humanidad de Cristo. Abogaban por la pobreza y la caridad como principales elementos de la vida religiosa. Su espiritualidad estaba abierta a todos los fieles, ya fueran clérigos o laicos, pues no negaban la posibilidad de que los seglares, beatas y otras personas, pudieran acceder a los lugares más recónditos de la mística³⁶⁴.

³⁶² Ibíd., pp. 744-748.

³⁶³ Ibíd., p.752.

³⁶⁴ PONS, F. *La espiritualidad valenciana. El iluminismo en los siglos XVI y XVII*. Tesis doctoral Universidad de Valencia, 1991, p.154.

Respecto a Juan de Ribera, fue Arzobispo de Valencia desde 1568 hasta su muerte en 1611. Hombre de carácter humanista y erudito, fue la figura clave de la libertad espiritual valenciana de los siglos XVI y XVII. Reformador positivo, no reprimió ningún pensamiento espiritual, y buscó levantar la categoría moral e intelectual del clero. También impulsó la labor de determinadas órdenes religiosas que con su ejemplo irradiaban una nueva piedad más viva en el pueblo³⁶⁵. Tuvo un compromiso personal con la espiritualidad mística, apoyando a las personas y grupos que se dedicaban a ella, siendo amigo de muchos de los espirituales valencianos de este tiempo. Fomentó la constitución de congregaciones religiosas, la religiosidad popular y dio honores extraordinarios a sus amigos espirituales fallecidos con fama de santidad. Mantuvo un equilibrio espiritual en Valencia, lo que hizo que no hubiera persecuciones por desviaciones heréticas, hago difícil de mantener, teniendo en cuenta las circunstancias del momento, pero él lo supo conseguir. Dicha calma, tras su muerte, desapareció provocando un gran estallido de conflictos y condenas inquisitoriales, sobre todo tras la muerte y beatificación de Jerónimo Simón en 1612, y que ninguna autoridad eclesiástica consiguió restaurar. Tuvo una estrecha relación con Santa Teresa de Jesús, San Juan de Ávila, Francisco de Borja, Fray Luis de Granada...³⁶⁶, así como apoyó a Antonio Sobrino a que realizara su célebre obra, debido a la complicada situación que había en Flandes, por la mentalidad herética de los perfectistas.

D. Antonio Sobrino y sus problemas con la Inquisición

Hasta la hora, se ha podido ver la vida de Antonio Sobrino como plácida, llena de reconocimientos, admiraciones y favores reales, así como dedicada a Dios y al prójimo. Pero, todo ello se truncó tras la muerte del Patriarca Juan de Ribera en 1611 y sobre todo con la de Jerónimo Simón en 1612. Sobrino había tenido algunas críticas por su relación con la beata Francisca López o Llopis, hija espiritual de él, pues se la consideraba una iluminada. Pero sus dos conflictos mayores con el Santo Oficio fueron, por un lado, su implicación en defensa y beatificación de Jerónimo Simón (Mosén Simón), que también fue su hijo espiritual, y por otro, la condena de su libro *Vida espiritual y perfección christiana*.

Respecto al caso de Francisco Jerónimo Simón, Mosen Simón, son muchos los estudios que se han hecho al respecto, debido a la gran repercusión que causó en este tiempo, llegando incluso a involucrar a miembros de la Corte, por lo que no fue un hecho aislado. Debido a ello, no voy a extenderme mucho en este acontecimiento, solamente en los aspectos que afectaron a Antonio Sobrino, y cómo perjudicó en su vida y obras su intervención en este proceso.

Simón era clérigo beneficiado de la Iglesia parroquial de San Andrés, en Valencia. Llevó a cabo una vida espiritual dedicada a la oración y la meditación. Tuvo contacto con los personajes destacados de la espiritualidad valenciana de esta época, aunque, como señala Pons, Simón no fue uno de ellos. Estuvo relacionado con Francisca López y fue hijo espiritual de Antonio Sobrino más de 9 años. Antes y después de su muerte, corrió

³⁶⁵ Ibídem, pp. 117, 167-168.

³⁶⁶ PONS, F. *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Valencia, 1991. Edicions Alfons el Magnànim, pp. 23-24.

su fama de hombre santo y virtuoso, llegando incluso a atribuirle algunos milagros. Fueron muchas las personas que le admiraron y acudieron a verle, desde las más destacadas personalidades hasta el pueblo llano. Tras su muerte, el 25 de abril de 1612, corrió rápidamente la noticia de su santidad, tanto en Valencia como en todo el territorio, y a reclamarse su beatificación, todo ello promovido por sus seguidores. Pronto se empezaron hacer misas, sermones, honores y colgar imágenes del difunto, tanto en la Iglesia de San Andrés como en la Catedral de Valencia, proclamando la vida, obras y milagros de Simón, y las personas empezaron a venerarle como si ya fuera oficialmente un santo. Prueba de ello fue el sermón que sobre él hizo fray Antonio Sobrino, *Sermón de fray Antonio Sobrino Menor Descalzo Franciscano, al felicísimo tránsito del Angélico Sacerdote Mossen Francisco Gerónimo Simón* (Valencia, 1612, 1613, Sevilla 1612). Así como algunos documentos de este tiempo en los que hacían referencia a los ceremoniales y loores que se hicieron de la figura de Jerónimo Simón, como por ejemplo una carta que escribió el licenciado Francisco de Salcedo, del Tribunal de Valencia al Consejo de la Inquisición, Valencia el 6 de mayo de 1614:

“[...] las imágenes que ay en el Seo y otras partes de la iglesia eran grandes y estaban encajadas en la pared que era menester gentes y entre ellas albañiles y carpinteros y que de día no se podían quitar y haviendo de hacerse de noche era menester así mismo gentes [...]. Y porque V.S heche de ver en el cuidado que se vive entre esta gente, que el domingo pasado a las ocho de la mañana, estaba la iglesia mayor llena de gente, aguardando que deçia se había de publicar un edicto del Illustrísimo Cardenal mayor general; acerca de las cosas deste venerable padre Simón, y le aguardan parta el día de la ascensión. [...] porque es tan grande la [devoción] que el pueblo tiene al Prior y frayles de predicadores y al provincial que era de S. Francisco que oy algunos frayles de su orden que se an señalado en pláticas y sermones [...]”³⁶⁷.

Otro documento, de fechas más tardías, informa de todo lo acontecido durante este tiempo en Valencia y en otros pueblos, además de los sermones que expuso Antonio Sobrino en defensa de su hijo espiritual. Esta carta del Consejo al Tribunal de Valencia, del 28 de mayo de 1615, firmada por los licenciados Juan de los Llanos y Valdés, Juan Zapata y Enrique Pimentel, decía lo siguiente:

“A los 7 de abril próximo pasado se os remitió cierta relación que se tenía de los excessos que en esa ciudad en la de Segorve y otros pueblos de ese distrito se hacían en la veneración del venerable saçerdote mossen Francisco Gerónimo Simón y después acá se tiene otra de que en las capillas, altares e imágenes deste saçerdote questan en los templos o fuera dellos en los lugares públicos sean adereçado más de lo que solían y puestoles más luçes en las ocasiones que sean ofrecido y puesto en los altares de otros santos, estampas del dicho venerable mosé Simón y particularmente el día de S. Phelipe y Santiago en la capilla destos santos, que está en la iglesia mayor, que la pusieran entre las dos caras destos santos apóstoles que celebraron fiesta con solemnidad de su muerte el día de S. Marcos próximo pasado en que la dicha iglesia mayor cesso en las vistas que se hacía solemnísicamente por aver embiado al virrey a decir nose passase a de conse enella y que en San Andrés donde está el cuerpo, predicó Fray Antonio Sobrino de orden descalço, no obstante que el virrey le embió a decir que no predicasse y que todo el sermón fue del dicho

³⁶⁷ A.H.N. Inq. Lib. 919, fol. 951 r-v.

venerable sacerdote diciendo entre otras cosas que se hicieron templos a S. Gerónimo y a S. Juan evangelista siendo vivos y que no era necesario que fuesen muertos de mucho tiempo los santos para hacerles templos sino que podían hacerles aunque uviera poco tiempo eran muertos como el Padre Mosse Simón diciendo que el Padre Suares dice que el general consentimiento que ay acerca de que nuestro padre no hizo pecado original es como definición de concilio así el aplauso con que todos celebraron la santidad de este Santo que así le avia llamado todo el sermón y dichosele podía llamar a boca llena y en como definición, que escesa que se a platicado y porfiado en esa ciudad de que el pueblo y su aclamación basta para que con esto lo [palabra ilegible] sino en general sea uno tenido, aclamado y venerado por santo sin que para esto sea necesario recurrir a la Santa Sede [palabra ilegible] aunque el prelado contradiga a llegado el dicho predicador un verso del psalmo 6. [...] su Señoría hacer información de si tenía devoción el pueblo al Padre y quanto tiempo hacia que perseveraba en ella, que todavía le hacen procesiones que an sesle le hacían con vestas cubiertos y ahora las hacen de noche y van emboçados con una linternilla cada uno, que a otra después de la fiesta del dicho venerable Padre Simón que fue el día de S. Marcos por la noche, mucha gente con alabardas y otras armas y con trompeta y cara de guerra pasearon algunas calles haciendo pregones en oprobrio del Arçobispo diciendo entre otras cosas [palabra ilegible] al Padre Mosse Simón, a pesar del Arçobispo que es un mosison [...]. Madrid 28 de mayo 1615 S. Señoría Valdés, Çapata y Pimental”³⁶⁸.

Todos estos hechos llevaron a una complicada situación que derivó en graves conflictos, durando un siglo y perjudicaron a muchas personas, entre ellas a Sobrino. Se formaron dos bandos. Por un lado estaban los partidarios de Simón, entre los que se encontraban personas del ámbito político, religioso y cultural como: el marqués de Caracena, virrey de Valencia; Baltasar de Borja, canónigo de Valencia y arcediano de Játiva, quien ofició varias misas en la Catedral en honor a Simón, y colocó la primera piedra de la capilla que se iba a realizar al difunto, el 23 de julio de 1612; el propio Antonio Sobrino; e incluso el Duque de Lerma, así como otras personalidades³⁶⁹. Por otro, el bando contrario, los anti-simonistas, en donde había muchos religiosos dominicos y franciscanos. Se opusieron a la beatificación de este religioso secular, y a todo el despliegue de actos y medidas que se estaban haciendo por su beatificación. Realizaron memoriales y prédicas contra Mosén Simón, desacreditando su inmaculada y virtuosa vida³⁷⁰. Uno de ellos fue el nuevo Arzobispo de Valencia, Isidoro de Aliaga, que tras escuchar los comentarios de una de las partes, las de este bando, y sin analizar todo el proceso, quiso reconducir esta devoción, lo que originó serios problemas y actos violentos. Aliaga, ante la imposibilidad de solucionar este problema, tuvo que regresar a la Corte, el 1 de noviembre de 1613, en busca de apoyo, y donde se encontraba su hermano, Luis de Aliaga, confesor del rey y también anti-simonista. La situación se fue agravando y tuvo que intervenir el Estado y la Inquisición, para poner freno a estos actos que cada vez se hicieron más violentos:

³⁶⁸ A.H.N. Inq. Lib. 335, fol. 3 r.

³⁶⁹ CALLADO ESTELA, E. “Aproximación a los simonistas. Una contribución al estudio de los defensores de la beatificación de Francisco Jerónimo Simón”. *Estudis: Revista de historia moderna* nº 23, 1997, pp. 185-210.

³⁷⁰ PANES, A., op., cit., p. 788.

“no puedo dejar de suplicar a V.S considere el modo de poner esto en execución antes que suceda alguna cosa irremediable porque aunque pienso que interponiéndose la autoridad de la magestad en hacer que no avra (...) no lo essagero del todo, [...]se pueden temer que no se les desmanden, como en algunos (Ilegible por deterioro del papel) lo an comenzado a haçer, y se pierda el respeto a las religiones, mayormente que el pueblo está con mucho destos religiosos muy mal por haverse dexado deçir que an de ser quemados los huessos deste venerable padre, otros que sus milagros son como lo de Mahoma y otras cosas y palabras. Deste modo de que a havido algunas denuncias en el Tribunal de que sean violentado mucho (Ilegible por deterioro del papel), se podía temer mucho de los ánimos de la gente (Ilegible por deterioro del papel) es que la necesidad desta tierra es grande, llena de hombres perdidos que con qualquier ocasión hacen muchos robos como lo an hecho en años pasados y pienso que las competençias de haver hecho estos padres públicamente estas cosas a sido gran parte [...]”³⁷¹.

Una de las medidas que se tomaron, fue la retirada de las imágenes y prohibición de los ceremoniales, como así se dispuso en un edicto. De ello se hizo constancia en una carta del Consejo al Tribunal de Valencia del 17 de enero de 1615:

“Aviéndose determinado de publicar por este Santo Officio en essa çiudad çierto edicto en raçón delos exçesos que en ella se haçen en la veneraçión del venerable mosén Françisco Gerónimo Simón, que estos puntos del son los siguientes. Que en el altar donde está su cuerpo no se çelebre ni diga missa, hasta nueva orden de la Santa sede appostólica, que se reformen las capillas y altares que en qualesquiere partes se huviesen eregido en nombre del dicho venerable saçerdotte, quitando sus imágenes de los dichos altares y capillas y no se tornen a poner en parte alguna donde se acostumbren poner, las imágenes de los santos, canonizados o beatificados, para ser venerados con pública reverençia. Que se prohíban todas las imágenes del dicho saçerdotte que tengan qualesquiera insignia de santidad y que las que imitan milagros o apariciones y otras acciones suyas, como haversele parecido Cristo nuestro Señor, el desposorio de la Virgen nuestra Señora y todo lo demás, mientras no huviese examen y aprobaçión de la Santa Sede appostólica como de derecho se requiere. El exçeso que sea tomado en celebrar fiesta el día de su baptismo, de la muerte, del dicho desposorio y prohibiendo la proçesión que sea introduçido los viernes y que en qualquier otra ocasión que en memoria del dicho venerable saçerdotte representare veneraçión y culto público, que todo esto lo manda reformar su santidad como prohibición por los [palabra ilegible] cánones y habiéndose dado cuenta al Rey nuestro señor, antes de ponerlo en excuçión sea servido que para que se consiga lo que se desea con suavidad y que el pueblo ni los que le son devotos, se escandalissen ni alteren, mandará a su virrey y ministros reales dessa çiudad y reyno lo vayan modificando y remediando antes que el dicho edicto se publique, converna estéis a la mira de lo que van haçiendo y remediando, procurando entender con mucho recato y secreto sin dar os por entendidos que tenéis orden para ello y yrnos avissando de lo hacen y remediar muy puntual y particularmente por que sea de dar cuenta a su magestad de todo ello, y que quando se haya de publicar el edicto se os dará aviso y embiase de aquí ordenado en la forma que ha deçer”.³⁷²

³⁷¹ A.H.N. Inq. Lib. 919, fol. 951 r-v.

³⁷² A.H.N. Inq. Leg. 3701 tomo 1, fol. 6 r-v, 7 r. En este legajo se recoge las copias de las cartas que los señores del Consejo de la General Inquisición escribieron al Tribunal del Santo Oficio de Valencia,

Se llevaron a cabo medidas de control y vigilancia sobre todos aquellos que estaban fomentando esta situación, como así constó en la carta que escribió el Consejo al Tribunal de Valencia del 28 de mayo de 1615:

“[...] hagáis una exacta averiguación y información de todo ello muy presente a las particularmente examinando al Arçobispo de esa ciudad para que con juramento declare lo que ocurre de todo a [palabra ilegible] habido entendido y a las personas que lo saben o pueden saber a las quales examinareys y a las demás que dello puedan tener cosa y hecha nos la remitiréis [...]”³⁷³.

Anteriormente de estas medidas, uno de los primeros perjudicados y duramente castigados fue el Padre Sobrino. Se le consideró como el principal instigador de toda esta causa, inventor de la santidad de Simón, así como movilizador de todo este grave conflicto que se estaba viviendo en Valencia. De esta opinión era los dos dominicos anti-simonistas, Francisco de Castro y Juan Gavastón, que vertieron serias acusaciones sobre el fraile franciscano. Es verdad que Antonio Sobrino fue uno de los defensores de Simón, pero no el miembro principal de todo este grupo, pues como referí antes, fueron muchas las personas que apoyaron la beatificación del religioso, desde las capas más bajas de la sociedad hasta las más altas, por lo que eran bastantes las personas destacadas y con poder las que pudieron extender este movimiento pro-simonista³⁷⁴. Los enemigos de Sobrino, entre los que se encontraba los hermanos Aliaga, le denunciaron al Tribunal de la Inquisición como autor del conflicto que se estaba produciendo en la ciudad, y que una de las medidas para atajar este problema era alejándole de Valencia a diez leguas, como dictaminó el Santo Oficio en enero de 1614. Así lo explicó Panes en su libro: “Rebolviose contra él la furia, y prevalecieron tanto sus émulos, que con siniestras informaciones, alcançaron que el Santo Tribunal de Inquisición le prohibiesse el estar en Valencia y diez leguas en su contorno. Señalaronle para morar el convento de Beniganim”³⁷⁵. Panes hace también una curiosa mención referente a este exilio en Beniganim, sobre un presentimiento que tuvo fray Antonio durante una instancia en este convento años antes. El franciscano intuyó que iba a volver a él pero como un retiro:

“Como evidentemente se infiere de lo que le pasó con Fr. Tomás de Ochoa: pues aviéndole instituido Guardián del Convento de Beniganim, en el mismo Capítulo, que el venerable Fray Antonio Sobrino salió Provincial, hablándole amigablemente, le dixo: Ha hermano Guardián, como me he alegrado con su buena elección, porque V.C. y su Convento, han de ser mi mayor consuelo en los trabajos que me sobrevinieren! Y assí se cumplió; que retirándose a él, quando se le impidió el entrar en Valencia, se detuvo allí unos meses”³⁷⁶.

Por lo tanto, en 1614, Antonio Sobrino tuvo que exiliarse de la ciudad alojándose en el convento de Beniganim, medida que aceptó sin queja y con gran humildad, considerándolo como una penitencia y una prueba de amor a Dios: “[...] el Provincial Fray Antonio Sobrino celebrava su Congregación en el Convento de Beniganim, y hazía

referente a todo el caso de Jerónimo Simón, desde el 21 de mayo de 1614 al 26 de junio de 1624, como así se indica en el fol. 3 r. Debido a la participación del Padre Sobrino en todo este proceso, en muchas de ellas se le menciona.

³⁷³ A.H.N. Inq. Lib. 335, fol. 3 r.

³⁷⁴ CALLADO ESTELA, E., op. cit., pp. 191-192.

³⁷⁵ PANES, A., op., cit., p. 788.

³⁷⁶ *Ibíd*em, p. 487.

de aquél su solitario monte escala para conservar en el Cielo, y contemplar en el eterno bien”³⁷⁷. Mientras tanto, sus compañeros, amigos y familiares se movilizaron para que se revocara esta decisión. El franciscano fray Juan Ximénez se trasladó a la Corte, donde junto con uno de los hermanos de Sobrino y Vicente Ferrer Esteban (Canónigo de Orihuela y Capellán de Palacio) hicieron algunas gestiones por mediación del Obispo de Cuenca, Andrés Pacheco (tío del Marqués de Caracena, Virrey de Valencia y uno de los benefactores de Sobrino) y de la Condesa de Altamira³⁷⁸. Pero estas labores no dieron resultado, sino que complicaron más aún el castigo. Los enemigos del fraile, no satisfechos con esta decisión, pues consideraban que Sobrino seguía ejerciendo una enorme influencia en todo este conflicto, utilizaron su poder para que la Inquisición dictaminara un nuevo destierro fuera del reino de Valencia:

“[...] no se descuidaban sus émulos de sembrar contra él calumnias, procurando desacreditarle con sus Superiores Prelados, y otras personas de autoridad: y tanto pudo su sagacidad, que obligó a que segunda vez los señores Inquisidores le mandasen, que se retirase fuera del Reyno de Valencia, a los conventos más remotos de la Provincia, y assí obedeciendo sin réplica alguna, se fue azia las casas del Reyno de Murcia”³⁷⁹.

Así constó en algunos documentos, como en una carta del 30 de abril de 1614 del Consejo al Tribunal de Valencia, en donde se ratificaba la prohibición de que el religioso no podía estar a 10 leguas de la ciudad de Valencia, y además se pedía que estuviera fuera del territorio valenciano:

“El Padre Sobrino Religioso descalço del orden de san Francisco Provincial de su orden que reside en la çiudad de Valencia, se halla al presente fuera della y conviene por algunos justos respetos que por aora no buelva a aquella çiudad ni se acerque a ella con diez leguas alrededor sin liçencia de aquel santo officio. Supplico a Vuestra Paternidad lo entretenga en Castilla de su nombre que no es por cosa que desdore suplica sino por convenir assí al serviçio de nuestro señor, y que se guarde en esto mucho secreto y patenello mayor sería bien ocupalle en negocios de su Religión. Vuestra Reverendísima lo encaminará como conviene avisándonos del Reberendo desta y de lo que a ordenado a este Padre y cosas del gusto y servicio de Padre Reverendísimo a que guarde nuestro señor por muchos años, en Madrid 30 de abril de 1614”³⁸⁰.

En otra, del 14 de agosto de 1614, también del Consejo de la Inquisición al Tribunal de Valencia, decía:

“Por justos respetos conviene que el Padre Sobrino de orden descalço de San Francisco, esté más apartado de essa ciudad de lo que al presente está, consultado con el illustrísimo Señor Cardenal Inquisidor General; a pareçido que en reçibiendo esta, le escrivais a donde se hallare, que luego se vaya a residir a la ciudad de Murçia o Huesca del Reyno de Granada, al pueblo que destos dos mejor le pareçiere, pues son de su provinçia y de lo que hiziere y respondiере nos daréis aviso. Dios os

³⁷⁷ Ibídem, p 489.

³⁷⁸ PONS, F., op., cit., pp. 395-409, (cita perteneciente a su libro *La espiritualidad valenciana*, publicado el mismo año de su otro libro, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*)

³⁷⁹ PANES, A., op., cit., p. 489.

³⁸⁰ A.H.N. Inq. Lib. 919, fol 958 r.

guarde en Madrid 14 de abril 1614. Juan de Llanos y Valdés; el licenciado don Juan Çapata Ossorio; Doctor don Rodrigo de Castro y Bovadilla, el licenciado don Enrique Pimentel”³⁸¹.

Como ya expuse referente al anterior destierro, Sobrino volvió a tomarse esta segunda marcha con resignación, y en ningún instante se quejó, a pesar de sus problemas de salud. Esto se ve reflejado en un comentario que le hizo a su hermano Francisco Sobrino, Obispo de Valladolid, en una carta: “Para mí ha sido, y es tan llevadero este destierro, que casi un año ha llevo, que muchos ha no he tenido el descanso y consuelo, que en él”³⁸². Pero como se puede ver en otra epístola que escribió el Padre Sobrino desde Murcia, el 9 de mayo de 1614 al Santo Oficio, la situación que estaba teniendo con esta medida era más complicada y perjudicial para su salud, aunque él lo asumió con paciencia:

“La de Vuestra Señoría de 5 de Mayo me dio el correo en mi mano viernes 9 del mismo en este convento de San Diego de Murcia a donde quedo agravado algo de calentura con el cansancio del camino, pero más con la violencia que me han hecho a hazer platicas espirituales por los pueblos. En lo tocante a lo que se me ordena y manda por la dicha carta de Vuestra Señoría respondo que con grandíssimo gusto las obedeceré y aún con mucho provecho de la salud corporal y consuelo espiritual pues careciendo de las molestias que en esa ciudad me dan con tanta comunicación, cosa tan agena de la inclinación que yo tengo a estar a solas, sin duda me yra mucho mejor y assí a donde más solitario esté estaré más consolado y contento. Todo sea para mucho servir [a la] Yglesia de nuestro Señor, el qual a Vuestra Señoría guarde y conserve siempre en justa gracia. De San Diego de Murcia 9 de mayo 1614. De Vuestra Señoría siervo e hijo. Fr. Antonio Sobrino”³⁸³.

Los amigos y familiares de Antonio Sobrino, a pesar de ese fracaso, continuaron moviéndose por el retorno del fraile a Valencia. Fue el Vicario General, Antonio de Trexo, quien empezó a hacer averiguaciones de la inocencia de Sobrino y a mostrar la malicia de sus enemigos, así como el confesor del Duque de Lerma, Juan Federico Xeldre, y ambos informaron de todo ello a Felipe III, que se encontraba en Lerma. El rey mandó que se analizara todo lo que estaba sucediendo con respecto al fraile franciscano, misión que se la encargó al Cardenal Paniagua, quien confirmó su inocencia y dijo que se pidiera a la Inquisición la restitución de su libertad y regreso a Valencia. Tras revisarse los papeles, se comprobó que no había otra justificación que un memorial que había escrito el Arzobispo de Valencia³⁸⁴, por lo que el Santo Oficio tuvo que comunicar al Tribunal de esta ciudad, el 17 de enero de 1615, la liberación de Sobrino. Dicho Tribunal se lo notificó al Padre franciscano por medio de una carta que fue entregada a fray Juan Ximénez: “Si las ocupaciones del officio no obligan a que Vuestra Paternidad se detenga por allá podrá dar la buelta a Valencia quando quiziere, que los fines que obligaron a

³⁸¹ A.H.N. Inq. Leg. 3701, tomo 1, fol. 5 v. Esta carta es una de las copias que se encuentran en este legajo, debido a ello, posiblemente la fecha esté mal, pues, como más adelante mencionaré, hay una carta original de Antonio Sobrino, ya en su segundo destierro en Murcia, con fecha de mayo, por lo que no concordaría mucho con el comentario de esta epístola.

³⁸² PANES, A., op., cit., p. 789.

³⁸³ A.H.N. Inq. Lib 919, fol. 948 r.

³⁸⁴ MARSHALL, D.H. “Un capítulo olvidado de la historia literaria del siglo XVII: La vida espiritual del P. Antonio Sobrino”. *Revista Archivo Ibero-Americano. Revista de Estudios Históricos* nº 69-70, 1958, pp. 402-403.

aquella suspensión ançessado, y assí sin estorvo ninguno podrá Vuestra Paternidad goçar de la quietud de su çelda o donde fuere servido”³⁸⁵. Tras recibir la noticia, Sobrino partió para Valencia, como así lo comunicó en una carta que escribió a finales de enero al Santo Oficio:

“En razón del mandato que desse Santo Officio tiene hasta aora, he obedecido con la puntualidad que era razón, saliendo como salí del reyno de Valencia al de Murcia, adonde hasta aora he estado: y aviendo recibido el despacho de Vuestra Señoría en que se me concede licencia y facultad para yr a Valencia, y a qualquier parte, que necesario me fuere yr para el gobierno y administración de mi officio: beso humildemente sus pies y manos por esta gracia, y en las demás cosas que en el dicho despacho se me advierten, procuraré de mi parte hazer lo que Vuestra Señoría me manda, para que cosas tan graves y tan del servicio de nuestro Señor se encamine lo que tanto es de su gusto y gloria. El Señor Vuestra Señoría guarde y prospere como para el bien universal es menester y aviendome partido luego como recibí sus cartas, escribo esta de camino a últimos de enero 1615. De Vuestro venerable capellán y siervo Fray Antonio Sobrino, Ministro Provincial”³⁸⁶.

Como se puede ver, en este hecho intervinieron altos miembros de la Corte, entre ellos el rey y posiblemente el propio Duque de Lerma, que era partidario de la causa de Simón, pues en este proceso, además de haber motivos religiosos, también los hubo políticos, como indicó Pons en su libro, *Místicos, beatas y alumbrado*. Un dato que señala la implicación de la Corte, en este caso sobre la exculpación de Sobrino, es un documento, sin fecha pero que sería del mes de enero, en el que se notificaba, por parte del Cardenal Inquisidor General al Duque de Lerma, la libertad y retorno de Antonio Sobrino a Valencia:

“Al Duque sobre bolver a residir en Valencia el Padre Sobrino. El licenciado Don Gabriel Trejo Paniaguado, del consejo me envió el papel de Vuestra excelencia de ocho deste, con los dos del Padre Antonio. Trejo vicario general de la orden de San Françisco que del padre Juan Federico Gelder, de la Compañía de Jhesús, sobre que vuelva luego a rresidir a Valencia el Padre fray Antonio Sobrino, de la orden de San Françisco que la ausencia que él hiço de aquella çiudad, fue con orden del Consejo y mía y por muy urgentes causas y raçones me pareció que conforme, a la propiedad y conveniencia del negoçio se devía desterar de fuera, solución en el mismo consuelo y aviendose [palabra ilegible] platicado y dadome que vello pareció que no es aora tiempo de haçer novedad, por las raçones que a su magestad se proponen en la [palabra ilegible] que sea con esta, suplico encarecidamente a Vuestra excelencia haçer fuerza con su magestad, bolviendo por la autoridad del Consejo y deste Santo Officio como siempre Vuestra excelencia con piedad y çelo concede haçer. Guarde Dios a Vuestra excelencia por largos años [palabra ilegible] del Illustrisimo Señor Cardenal inquisidor general”³⁸⁷.

³⁸⁵ A.H.N. Inq. Leg. 3701, tomo 1, fol. 7 r-v.

³⁸⁶ A.H.N. Inq. Lib. 919, fol. 1139 r.

³⁸⁷ A.H.N. Inq. Lib. 592, fol. 7 v.

Por estas fechas también regresó a Valencia el Arzobispo Isidoro de Aliaga, el 9 de enero, y el 30 lo hizo Antonio Sobrino, que fue recibido con grandes honores en la ciudad. A pesar de todo lo acontecido, en este tiempo fue cuando se nombró a Antonio Sobrino Predicador Real, cargo, que como expuse antes, no lo desempeñó durante mucho tiempo, pues prefería la vida recogida de su convento. Aunque todo esto supuso una derrota para sus enemigos, éstos no se rindieron, y de nuevo volvieron atacarle, esta vez con el libro que había publicado en 1612, *Vida espiritual y perfección christiana*.

En cuanto a su libro, *Vida espiritual y perfección christiana*, se publicó en Valencia en 1612. La obra (de la que haré un comentario detallado más adelante) estaba dividida en dos partes. En la primera explicaba el camino de perfección y la segunda era una controversia contra la doctrina herética de los perfectistas, todo ello en lengua romance. El libro tuvo dificultades para entrar en el reino de Castilla, debido a un censor muy minucioso, como explicó uno de los hermanos del fray Antonio, Francisco Sobrino, en una carta que le escribió en 1615, recordando el problema que tuvieron con él en 1613³⁸⁸. En ella comentó:

“[...] este libro en el primer examen del consejo Real para que entrase en Castilla topó con un censor sancto y escrupuloso y aunque no condenó cosa ninguna por mala, advirtió algunas diciendo que las advertía para que se mudasen en la segunda impresión cosa que bastará para detener cualquier buen decreto como cosa de gracia, o arbitrio y prudencia y que no parecía devernos la aprovación y entrada del libro de justicia y rigor”³⁸⁹.

El libro finalmente pudo sortear este obstáculo, gracias a la labor de Francisco Sobrino, fray Juan Zapata, Obispo de Indias, y fray Francisco de Jesús, calificador del Consejo Supremo de la General Inquisición, quienes respondieron a las advertencias y suspendieron el decreto. Debido a ello, el libro pudo circular por Castilla tras expedirse

³⁸⁸ El artículo de Donald H. Marshall que escribió para la Revista Archivo Ibero-Americano de Estudios Históricos en 1958, aportaba una información muy interesante, que ha sido mencionada por bastantes investigadores, como Francisco Pons o Isaías Rodríguez. En su artículo explicaba, además de la vida del fraile, todo el proceso que pasó el libro y las defensas que se hicieron de él hasta su definitiva condena en 1618. En este escrito, Marshall exponía una serie de cartas que escribió tanto el autor de la obra, Antonio Sobrino, como sus hermanos y amigos, en busca de la exculpación de la obra. El problema de tal documentación es que el historiador no dio un paradero claro de su localización, diciendo solamente que se encontraban en Estados Unidos, y como única referencia, que estas epístolas se encontraban en un tomo de 804 folios encuadernado en pergamino con el título: “Cartas de Margarita infanta de Austria, de los VV.PP. y siervos de Dios dn. Juan de Rivera, Sobrino, Mn. Gerónimo Simón, Ximénez, Mazón, Gabriel Gómez, Antonio Vernos, Liñán, y Panes, Francisca López, Isabel de Medina y Señores principales de España”. Tras contactar con algunas instituciones y universidades estadounidenses, como: The Hispanic Society of América, Library of Congress, la Universidad de Harvard, Yale, Texas-Austin..., quienes me atendieron muy bien y se esmeraron por buscarme esta documentación, especialmente The Hispanic Society y la Universidad de Harvard, ninguna pudo hallarlos y darme más información de dónde podían encontrarse. Sería muy interesante seguir investigando sobre el lugar dónde pueden estar dichas cartas, pues, por lo que se muestra en el artículo de Marshall, así como el título del legajo, deben de aportar una información muy destacada, ya no sólo sobre Antonio Sobrino o Jerónimo Simón, sino también de las circunstancias culturales, religiosas y políticas que se produjeron en este tiempo y la implicación de la propia Corte, así como de los personajes más destacados de la Iglesia, en todos los acontecimientos que sucedieron en Valencia en el siglo XVII. Debido a ello, no he transcrito las cartas tal cual se encuentra en el artículo, pues no he podido acceder a ellas y por lo tanto hacerlo constar, pero sí tomaré algunos fragmentos de los que aparecen, para señalar las labores que realizaron todos aquellos que se preocuparon por el libro de Antonio Sobrino.

³⁸⁹ MARSHALL, D.H., op., cit., p. 402.

una cédula el 17 de noviembre de 1613. Pero no corrió tanta suerte la obra cuando se quiso enviar a América, pues aquí se añadió otro problema más difícil de solucionar, la censura de la Inquisición. Estas labores se llevaban a cabo en Sevilla, ciudad encargada de gestionar todos los asuntos concernientes a América, y como dijeron sus hermanos, Francisco y Juan (este último se encontraba en la ciudad), no podía entrar aquí libros sin censura ni registro del Santo Oficio.

En realidad, el motivo por el que la obra no pudo llegar a tierras americanas, fue debido al incumplimiento de la regla VI del Índice, en la que, como mencioné anteriormente, decía lo siguiente: “Prohíbense los libros escritos en lengua vulgar, que tratan de propósito de Disputas i Controversias en cosas de la Religión entre católicos, i hereges de nuestro tiempo”³⁹⁰. Este aspecto fue señalado en todas las cartas que escribieron al Padre Sobrino, las personas que se implicaron en la defensa de su libro, desde 1615 hasta 1618. Además de esta cuestión, hubo algunos calificadores que indicaron otro punto que también era censurable, el correspondiente al comentario que hizo el autor sobre las almas que se encontraban en el Purgatorio. Según Sobrino, basándose en las explicaciones de otros santos y maestros anteriores, estas almas se encontraban penando en este lugar sin saber que estaban allí. Este tema, que aunque no fue el principal motivo de la condena de la obra, sí fue remarcada por algunas personas, como los calificadores dominicos Juan de la Puente y Pedro Venero, así como también hizo referencia de ello Enrique de Guzmán, en una carta al fraile franciscano en marzo de 1618, tras la revisión que hizo el Obispo de Osma y el Padre Bastida:

“[...] la calificasen el de Osma y el P. Bastida que entonces estaban en San Francisco y que con todo esto parecía dura cosa lo de las ánimas de purgatorio que penan sin saber dónde están, dudosas de su salvación, que aunque sea doctrina de santos, dijeron algunas cosas entonces que agora son excusadas, y más siendo opiniones de ereges como tuvo algo desto Lutero, pero que lo principal es quitarlo [...]”³⁹¹.

Este aspecto lo he podido ver en el libro de *Vida espiritual y perfección christiana* que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España³⁹², y que es el que he estudiado. En este ejemplar, que pudo ser uno de los que revisaron los calificadores, aparece subrayadas, en la página 665, las palabras que expresó Sobrino en cuanto a esta cuestión, así como una nota al margen, escrita a mano, indicando que tal opinión se condenaba.

³⁹⁰ SANDOVAL, B de. *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*. Madrid, 1612. Tipografía de Ludovico Sánchez, p. 4.

³⁹¹ MARSHALL, D.H., op., cit., p. 411.

³⁹² BNE 2/50407.

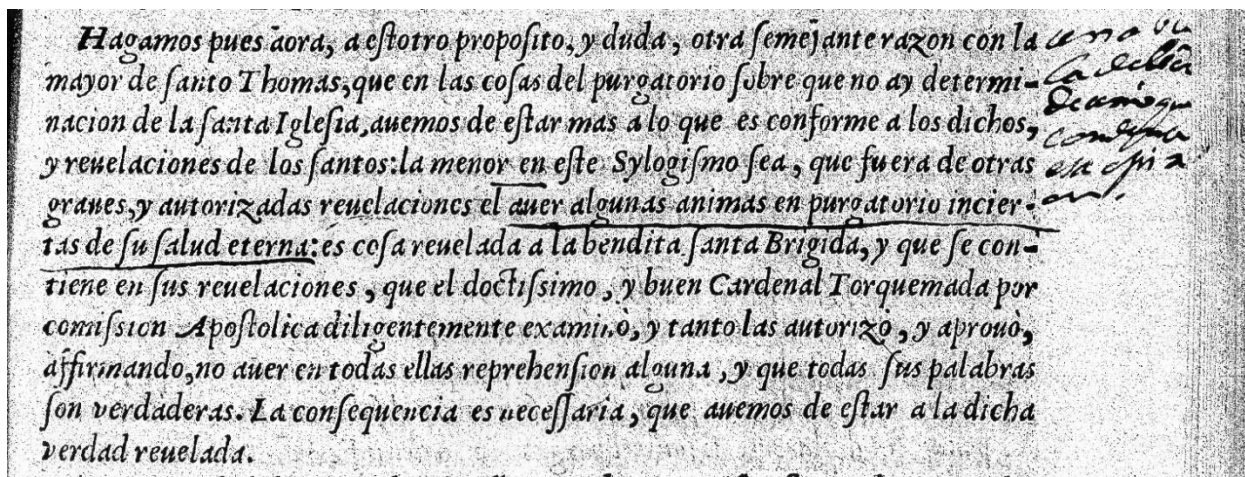


Fig. 4. Fragmento de la explicación que hizo Antonio Sobrino sobre las almas que estaban en el Purgatorio, en su libro *Vida espiritual y perfección christiana* (Valencia 1612). Biblioteca Nacional de España.

La situación era bastante complicada y era muy difícil que la obra fuera exculpada, pues estaba incumpliendo una regla inquisitorial. Ni siquiera sirvieron los contactos de fray Antonio con el rey, al que había dedicado el libro. Su hermano Juan, en una carta del 21 de julio de 1615, le propuso que escribiera al monarca pidiéndole, que no hicieran más averiguaciones sobre su libro, por que era esencial para el catolicismo y desde su impresión estuvo circulando³⁹³. En su defensa tampoco ayudaron las críticas de sus enemigos, quienes avivaron más la posible condena de la obra, debido al fracaso que tuvieron por no poder mantener el exilio de Antonio Sobrino. De este modo lo comentó Antonio Panes, tras unas palabras que dijo el Padre Sobrino, cuando regresó: “Acá se ha dicho, que los que en Valencia no me querrian ver, sabido, que se me dava licencia ya para ir, han dado en essa Corte memorial, o al Rey Nuestro Señor, o al Consejo de la Suprema Inquisición, que no conviene, que vaya, porque he impresso un libro lleno de heregías”³⁹⁴.

Uno de los que atacó su obra fue fray Luis Fundoni³⁹⁵, que en su libro, *Tratado del Divinísimo Sacramento del Cuerpo y Sangre de Nuestro Señor* (Valencia 1614), decía que la obra de Sobrino estaba llena de errores y falsedades, como así lo explicó Panes: “soltó demasiadamente la pluma, notando él del venerable Fray Antonio Sobrino de cosas falsas, y proposiciones ignorantes, y heréticas, y que era doctrina de hipocresía, ilusión y engaño”³⁹⁶. Por lo visto, dichas críticas comenzaron incluso antes de que volviera fray Antonio a Valencia, siendo fray Juan Ximénez el primero en denunciarlo con una

³⁹³ MARSHALL, D.H., op., cit., p. 404.

³⁹⁴ PANES, A., op., cit., p. 789.

³⁹⁵ Respecto a fray Luis Fundoni o Fondoni, no he hallado mucha información, salvo la que he encontrado en los estudios de PALAU y DULCET, A. *Manual del librero Hispano-Americano*. Barcelona, 1951. Ed. Librería Palau, tomo 5, p. 449. y ANTONIO, N. *Biblioteca Hispana Nueva*. Madrid, 1999. Ed. Fundación Universitaria Española, tomo 2, p. 42. En ellos se dice que Fundoni o Fondoni era de Valencia, perteneciente a la orden franciscana y que además de la obra citada, escribió otra titulada *De la muerte y del modo de aparejarse para ella*, publicada en Valencia en 1621, ambas en lengua vulgar.

³⁹⁶ PANES, A., op., cit., p. 490.

apología, y posteriormente el Padre Sobrino, por petición de Ximénez, que realizó una proposición mostrando la verdad y sentimiento de la obra, la cual presentó en Madrid y Roma. Referente a Roma, además de la proposición que escribió el fraile franciscano, sus amigos, en busca de motivos y apoyos para impedir la condena del libro, también acudieron a la Inquisición romana. Esta labor fue llevada a cabo por el Padre Francisco de San José Suessa, quien presentó a la Congregación del Índice, la obra del autor espiritual y la de Fundoni, para que vieran lo buena y útil que era el libro de *Vida espiritual*, y que en él no había nada malo ni contrario a la doctrina católica, como así indicó en una carta al Padre Sobrino el 8 de octubre de 1616³⁹⁷. Pero la censura romana y sus catálogos de obras prohibidas, aunque, al igual que las de España, se prohibían o mandaban expurgar los libros que fueran contra la fe católica o la moralidad, tenían criterios muy distintos, pues obras que eran permitidas en España estaban prohibidas en Roma o a la inversa. Por lo tanto, en el caso del libro de Antonio Sobrino, no se prohibió, como señaló Antonio Panes, que tras ver las: “objeciones y respuestas a ellas la Sacra Congregación del índice, dio el siguiente decreto, rubricado del señor Cardenal Belarmino: cuyo traslado autentico está en el archivo desta Provincia (*Liber de Vita Spirituali Patris Antonii Sobrino non suspendatur, nec impediatur*)”³⁹⁸. De esta manera informó Suessa en una carta a Ximénez el 27 de abril de 1618, sobre el decreto que se hizo el 19 de octubre de 1617:

“[...] del decreto que a 19 de Octubre del año de 1617, se hizo en la Congregación del Índice sobre el libro [...]. Acerca del qual es de advertir, que en este Tribunal [...] declarar que no se prohíbe ni suspende, implícitamente concluye, no contener el libro cosa que merezca prohibición, ni suspensión [...]. Puede muy bien estar hallarse en el libro cosas, que aunque no sean errores [...] en otra impresión salgan más bien declaradas. [...] pues si allá ubieran visto defensiones como acá an visto, no tuvieran las censuras de los qualificadores por de tan por de tan infalible verdad: que es differentíssimo el juicio que haze quien lee para acusar del que haze quien lee para defender, como estos Illustrísimos Señores han palpado y visto con evidencia [...]. Y gran cosa es que le ayan hallado allá errores para en España, y que acá donde está la cabeza de la Iglesia, y el magisterio infalible de la fe, no los juzgue por tales [...]”.³⁹⁹

Finalmente la obra de Antonio Sobrino, a pesar de todos los esfuerzos, contactos y reconocimientos de la Inquisición romana, fue condena públicamente, como notificó el Padre Juan Aram a Sobrino el 4 de febrero de 1618: “[...] se avía leydo en la Seo un cartel y después puesto en la puerta donde mandaban que todos los libros de Vuestra Paternidad, los llevasen a la inquisición[...]

³⁹⁷ MARSHALL, D.H., op., cit., p. 406.

³⁹⁸ PANES, A., op., cit., p. 790.

³⁹⁹ MARSHALL, D.H., op., cit., pp. 411-412.

⁴⁰⁰ Ibídem, p. 408.

⁴⁰¹ Ibídem, p. 409.

Aunque se condenó el libro, se siguió luchando por su exculpación, pero ya era demasiado tarde, pues además de incumplirse la regla, que en definitiva fue por lo que se condenó, Antonio Sobrino nunca pudo quitarse su “sambenito” de haber defendido a Mosén Simón. El motivo de ello fue porque en 1618 se nombró como nuevo Inquisidor General a Luis de Aliaga, anti-simonistas y uno de sus enemigos, por lo que cualquier intento de que hubiera un perdón o consentimiento de circulación del libro, era imposible. Como dijo Pons en su estudio: “Nadie le perdonó nunca al descalzo que predicara las honras fúnebres de Simón y que auspiciara su causa de beatificación. El sambenito de simonista colgó siempre del pecho de Sobrino y su libro, a pesar de su valía como libro espiritual, fue condenado al olvido”⁴⁰².

E. Muerte y posible beatificación de Antonio Sobrino

A pesar de los avatares que tuvo con la Inquisición, Antonio Sobrino fue reconocido por la sociedad como un hombre espiritual, lleno de virtudes y tocado por la gracia de Dios. Así lo reflejó Panes al describir la muerte del fraile, que días antes de fallecer fue visitado por todo tipo de personas, desde los más altos cargos de la sociedad valenciana hasta las personas más humildes, dándoles todavía consejos espirituales. Murió el 10 de julio de 1622, siendo considerado como un santo por sus seguidores, quienes le despidieron con toda clase de loores y atribuyéndole incluso varios milagros, como expuso su biógrafo⁴⁰³.

Como ya expliqué antes, sobre Antonio Sobrino siempre estuvo presente la sombra de su participación y defensa de Simón, pero, como dijo Quintín Aldea, su memoria fue rehabilitada de mano del rey Felipe IV, que escribió una carta laudatoria al Papa Urbano VIII el 23 de diciembre de 1624, quien el 22 de enero de 1625 mando al nuncio de España, Julio Sacchetti, un decreto para que hiciera averiguaciones sobre sus virtudes y milagros⁴⁰⁴, así como que se colocaran sus restos en un lugar honorífico: “*Fratri Antonii corpus in loco decenti et honorifico collocetur concedas*”⁴⁰⁵. El nuncio del Papa, encargó al doctor Baltasar de Borja, Arcediano de Játiva, Canónigo de la Iglesia de Valencia y juez apostólico, que hiciera las averiguaciones: “Para lo tocante a la información y averiguación de la vida, santidad, heroicas virtudes y milagros del venerable siervo de Dios, Padre Fray Antonio Sobrino”⁴⁰⁶. De esta manera empezó a hablar con sus confesores, personas allegadas o que habían tenido trato con él y que habían experimentado sus milagros o los habían oído, así como leyó sus papeles, cartas y libros en los que trataba sobre su espiritualidad y justicia. También puso un Edicto General para que acudieran a testificar todas aquellas personas que tuvieran información de las obras y milagros de fray Antonio, como así está expuesto en el *Bullarium* (en él se encuentra recogidos los permisos y trabajos que se tenían que hacer para indagar sobre Antonio Sobrino y sus posibles milagros): “[...] mandó que se leyera y publicara este Edicto General en la Misa

⁴⁰² PONS, F., op., cit., p. 409.

⁴⁰³ PANES, A., op., cit., pp. 793-799.

⁴⁰⁴ ALDEA VAQUERO, Q. *Diccionario de historia eclesiástica de España. Suplemento I*. Madrid, 1987. Ed. Instituto Enrique Florez CSIC, pp.685-686.

⁴⁰⁵ MADRID, F. *Bullarium fratrum ordinis minorum sancti Francisci*. Madrid, 1744. Tipografía Manuel Fernández, tomo II, pp. 60. R.A.H, 4/667.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 61.

Mayor en las Iglesias y conventos de este reino y se fijara en sus puertas [...]”. Añadió también que situaba por Estrado de su Audiencia, la Iglesia del Convento de Nuestra Señora de la Merced, donde se oiría y recibirían las declaraciones”⁴⁰⁷. Dicho Edicto estaba firmado en Madrid, el 15 de marzo de 1625, por Baltasar de Borja. Pero, con toda estas labores en busca de información y la petición del rey, en que se beatificara al Padre Sobrino, su causa no llegó a prosperar, hasta el momento, como indicó José María Pou y Martí en su artículo de 1917⁴⁰⁸.

F. Obras

Fray Antonio Sobrino, además de escribir su célebre obra, *Vida espiritual y perfección christiana* (Valencia 1612) y el mencionado sermón dedicado a su hijo espiritual Jerónimo Simón, *Sermón de fray Antonio Sobrino Menor Descalzo Franciscano, al felicísimo tránsito del Angélico Sacerdote Mossen Francisco Gerónimo Simón* (Valencia, 1612, 1613, Sevilla 1612), también escribió otras obras. Muchas no son conocidas, algunas se imprimieron pero otras quedaron manuscritas. Según Quintín Aldea, habría que recabar un análisis más detenido de esta producción⁴⁰⁹. Algunas de estas obras desconocidas de Sobrino las mencionó Teetaert en *Dictionnaire de theologie catholique*, como, *Diez diálogos sobre el misterio de la Inmaculada Concepción* (Salamanca 1612) o *Anotaciones morales sobre el Apocalipsis* (no consta ni año y lugar de impresión)⁴¹⁰. Pero de todas ellas fue su obra *Vida espiritual* la que más destacó e importancia tuvo. En ella se refleja la doctrina espiritual del camino de perfección y las experiencias del fraile, en el que había una fuerte influencia teresiana. Dicho libro culminaba con la controversia contra la doctrina herética, parte de la obra que llevó a la condena del mismo. Será en esta obra donde centre mi estudio, pues muestra bastante bien la pervivencia de la espiritualidad que comenzó en el siglo XVI, y que fue continuada por muchos discípulos y seguidores de los grandes santos y maestros de este siglo, en el XVII. Además expone algunos de los temas que se convirtieron en los puntos principales de la espiritualidad del siglo XVII, llegando a generarse sobre ellos densos debates. El fin era seguir propagando a todos los fieles, en lengua romance, la doctrina católica y el camino que conducía el alma a Dios.

4.5.1.2 *Vida espiritual y perfección christiana*

Vida espiritual y perfección christiana, de Antonio Sobrino, publicada en Valencia en 1612⁴¹¹, era el prototipo de tratado espiritual dedicado a enseñar el camino de perfección, con sus grados, vivencias, purificación y preparación del alma, la unión del fiel con Dios y la transformación de ésta con la divinidad, mediante la unión santificadora. Pero también, era un libro que defendía la doctrina católica frente al pensamiento de las

⁴⁰⁷ Ibíd., pp. 63-64.

⁴⁰⁸ POU y MARTÍ, J.M. “El P. Fr. Antonio Sobrino”. *Revista Archivo Ibero-Americano. Revista de Estudios Históricos* n° 22, 1917, tomo 8, p.487.

⁴⁰⁹ ALDEA VAQUERO, Q., op., cit., p. 686.

⁴¹⁰ TEETAERT, A. *Dictionnaire de theologie catholique*. París, 1941. Ed. Librairie Letouzey, tomo 14, p. 2274.

⁴¹¹ B.N.E 2/50407

corrientes heterodoxas, en este caso los perfectistas, por lo que actuó, ya no sólo como transmisora de las enseñanzas divinas y el pensamiento católica, sino también como arma ofensiva contra los enemigos de la Fe.

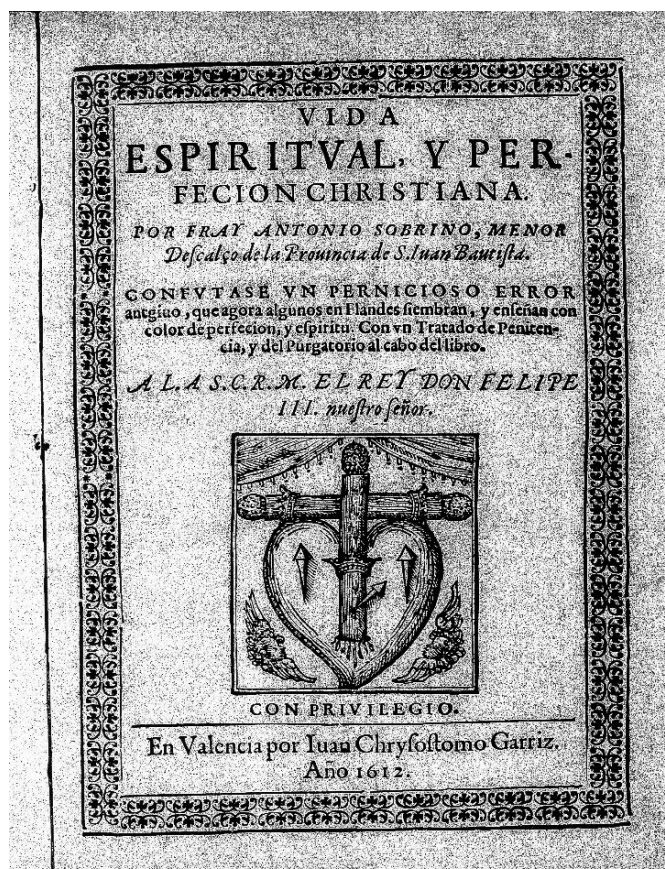


Fig. 5. Portada de la obra de Antonio Sobrino *Vida espiritual y perfección christiana* (Valencia 1612).
Biblioteca Nacional de España.

En realidad este fue el motivo que llevó al autor franciscano a realizar esta obra, tras leer el libro de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Vida del alma* (Bruselas 1609). En él comprobó, cómo se había extendido por Flandes la corriente de los perfectistas, quienes había malinterpretado las enseñanzas de los grandes místicos católicos, como Santa Teresa de Jesús. Debido a ello, Sobrino decidió escribir este libro, como así expuso en el apartado dirigido al lector pues: “[...] viesse quan escurecido estaba ya el camino de la perfección, y espiritual vida: sentí vehemente impulso, aunque tan flaco, y enfermo de escribir sobre esto”⁴¹². Así lo comentó su biógrafo, Antonio Panes, remarcando la defensa que hizo Sobrino por la Fe católica y cómo le llevó a escribir esta obra:

“Tomava con tanto fervor las cosas de nuestra santa Fe, que no podía sufrir una jota o un ápice, que discrepase della; y assí aviendo tenido noticia de los herejes ociosos de Alemania⁴¹³, escribió contra ellos el libro de la vida espiritual, donde con admirable, y sólida erudición refuta todas sus falsas proposiciones. [...]. En fin

⁴¹² SOBRINO, A., op., cit., apartado dirigido al lector sin número de paginación.

⁴¹³ En realidad, como ya he comentado, fray Antonio se centró en la corriente herética que circulaba por Flandes, no en Alemania.

tocarle en las cosas de fe, y sus altos misterios, era tocarle en las niñas de sus ojos, y diera mil veces la vida antes que disimular la cosa más mínima en perjuicio della”⁴¹⁴.

Su objetivo, además de exponer y rebatir las teorías heréticas de este movimiento, para que las personas no cayeran en él, era también enseñar a los lectores cuál era la verdadera vida espiritual y el camino de perfección que les conducirían a Dios, así como los pasos que tenían que seguir. Debido a ellos, dividió el libro en dos partes, la primera dedicada a explicar el camino de perfección y la segunda, a rebatir el pensamiento herético.

La obra obtuvo la licencia y aprobación de los siguientes religiosos y altos cargos eclesiásticos. Fray Jerónimo Planes, Provincial de San Juan Bautista, en cuya licencia, firmada en Valencia el 4 de mayo de 1611, expuso que consideraba a esta obra útil y provechosa para las almas de los cristianos, así como para servir a Dios, por la buena doctrina que contenía. La aprobación de fray Juan Ximénez, lector de teología y Guardián del convento, en Valencia el 25 de junio de 1611, que había revisado el libro por mandato de Jerónimo Planes. Ximénez comentó, tras su lectura, que era una obra pía y católica, realizada por un autor experimentado, docto, que conocía muy bien la autoridad de los doctores de la Iglesia, así como la sagrada teología escolástica y mística. Añadió además que aportaba dignas razones para refutar y acabar con los errores que se había propagado por Flandes. Recibió también la aprobación del Obispo de Marruecos, Tomás de Espinosa, quien consideró a la obra útil para ensalzar la Fe católica, frente a los perniciosos errores contra ella, aunque estuviera en lengua vulgar, pues de este modo llegaría a las personas doctas como a las que no lo eran. Todo ello lo firmó el 1 de junio de 1611 en el Palacio Arzobispal de Valencia. Por último, la licencia de Baltasar de Borja, Presbítero doctor en derecho arcediano de Játiva, canónigo de la santa Iglesia de Valencia, Vicario general y Oficial del Arzobispado de Valencia, quien, tras la revisión que hizo Tomás de Espinosa, dio licencia para que se imprimiera y leyera, el 8 de junio de 1611 en Valencia. Llama la atención el comentario que hizo el Obispo de Marruecos al respecto de la lengua vulgar, pues sabía que no estaba permitido publicar obras sobre controversia entre herejes en esta lengua (aunque no lo menciona directamente), como estipulaba la regla VI de los Índices. Consideró necesario que se imprimiera este libro, a pesar de estar incumpliendo esta regla, pues de ese modo más personas podrían acceder a sus importantes enseñanzas. Pero como ya expuse, este fue el motivo por el que finalmente la obra fue condenada.

Sobrino dedicó su libro al rey Felipe III, pues al ser la columna de la Fe, protector de la Santa Madre Iglesia y el señor de esas tierras, podía remediar esta situación y hacer que de nuevo volviera la luz del catolicismo a Flandes. El autor también mencionó al Santo Padre, Paulo V, para que condenara estos errores, así como a sus autores. Su fin era que entre los dos dieran un castigo ejemplar a estos herejes, añadiendo además que se hiciera lo más pronto posible para remediar este problema.

A continuación fray Antonio expuso, en el aparatado dirigido al lector, los motivos por los que le llevaron a hacer la obra, de los que ya he hablado anteriormente, así como el hecho de escribir este libro en lengua romance: “[...] sale esta vida espiritual, y perfección christiana en el mismo romance, porque acá los de todos los estados puedan

⁴¹⁴ PANES, A., op., cit., p. 742.

leerla, y en Flandes los Españoles, y los demás también quando algún siervo de Dios quisiesse convertir este libro en Francés o en Flamenco”⁴¹⁵. Como se puede apreciar, su objetivo era que el mensaje y enseñanzas que transmitía en esta obra llegara a toda la sociedad, de ahí la necesidad de escribirla en lengua vernácula. Tras estos trámites, daba comienzo la obra con la primera parte dedicada al camino de perfección.

Dentro de mi estudio, esta es la parte más importante de la obra, pues, como acabo de referir, fray Antonio expuso todas sus enseñanzas sobre la vida espiritual y la unión del alma con Dios, con una destaca influencia de la doctrina mística de Santa Teresa. Su influencia se aprecia especialmente en los puntos que trata sobre los raptos y la unión del alma con Dios, pero también con ciertos aspectos de la propia vivencia del autor, quien, como mencionó su biógrafo, tuvo el privilegio de experimentar la unión directa con la divinidad. En sus explicaciones, Sobrino, reflejó también sus conocimientos humanísticos y de teología escolástica. Los humanísticos se perciben muy bien en los primeros capítulos dedicados a la importancia del hombre en la vida, y su vínculo con Dios, así como su comentario sobre el prototipo alegórico del buen cristiano. Las teorías escolásticas, aunque el autor no fue muy partidario del pensamiento de esta corriente intelectual-religiosa, sí intentó conciliarla con la filosofía franciscana, así como anti-intelectualista. Esto se refleja sobre todo en los capítulos dedicados a la contemplación y la cuestión de si se producía un acto del entendimiento o de la voluntad.

A. El carácter humanista de Antonio Sobrino en *Vida espiritual*

El primer capítulo del libro se mantiene dentro de la esencia humanista. Su título era: “De la excelencia y dignidad en que Dios crió al hombre para excelente y alto fin”⁴¹⁶, y su punto central era el hombre y su importancia en la vida, utilizando para ello las teorías de la Antigüedad clásica, en especial las de Aristóteles y Séneca. El filósofo romano, así como las teorías del neo-estoicismo, estuvieron muy presentes en la espiritualidad del siglo XVII, como mencionó Asunción Rallo y que ya referí en el apartado dedicado a los tratados espirituales. El motivo de ello fue debido a sus planteamientos de despreciar lo terrenal, dando importancia a Dios y la unión con Él⁴¹⁷.

Sobrino, en su capítulo, expuso el carácter especial que tenía el ser humano con respecto al resto de la criatura, pues fue creado a imagen y semejanza de Dios, por lo que tenía un halo divino. El Creador le otorgó además el orbe y las criaturas terrestres, haciéndole superior a todas ellas, dotándole de inteligencia, así como de libertad, y quiso darle este preciado regalo por el infinito amor con que le hizo. Como dijo el autor:

“Y venido a criar al hombre entra el Padre eterno, como si dixesemos a nuestra manera de hablar, con su sabiduría, y amor, en consejo, para que de ay se entienda algo de lo que es la humana dignidad, no criada assí a bulto, y con sólo el impulso, e ímpetu del divino poder, sino con la divina elección, y traça sapientíssima, dotada

⁴¹⁵ SOBRINO, A., op., cit., apartado dirigido al lector sin número de paginación.

⁴¹⁶ Ibídem, p. 1.

⁴¹⁷ RALLO, A., op., cit., p. 13.

su imagen de entendimiento, y libertad, y aunque formada en tierra, tan capaz de Dios y de su gloria, como los Ángeles del Cielo”⁴¹⁸.

Lo que más destacó el Padre franciscano, fruto de la mentalidad espiritual de esta época, era ese lado divino del hombre que había recibido de Dios y la inmortalidad de su alma, tomando para sus explicaciones las palabras de los grandes filósofos. Para indicar que el hombre debía seguir otro camino distinto al de las demás criaturas, por su vínculo de unión con Dios, se basó en las enseñanzas que Aristóteles expuso en su obra *Ética*. El filósofo griego reconoció que el hombre estaba formado por tres partes: animal, hombre, y divina. Esta última era debido a la mente y al espíritu, por ello, y como dijo fray Antonio:

“[...] conviene que apartándonos del camino común, no sigamos ni oigamos a aquellos que dicen, vida común y humana, pues somos hombres; sino quanto pudiéremos, aspiremos a la inmortalidad, y hagamos lo posible por vivir aquella vida que se deriva, y mana de lo que en nosotros ay divino, y más excelente”⁴¹⁹.

Con esta explicación, el autor quería transmitir a las personas que debían seguir el camino que les conducirían a Dios, apartándose de todo lo mundano y externo que no tenía ninguna relación con Él. El ser humano era también divino, debido a que había sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y su fin no era otro que volver a su origen, que era Él. Este aspecto lo expuso mejor en el punto 2 de este capítulo: “Que el hombre no ha de tener por fin las cosas humanas, sino las divinas”⁴²⁰. En este caso, el Padre Sobrino se basó en las teorías que Séneca expuso en sus *Cartas*, centrándose en el comentario que hizo sobre lo que sucedía tras la muerte. Decía que el hombre aspiraba a algo más que al simple lodo, remarcando la esclavitud y cárcel que era el cuerpo frente al alma, que tras ser liberada de su yugo, ascendía a los Cielos de donde procedía. Es decir, la teoría clásica de que el cuerpo era la cárcel del alma y la muerte suponía la liberación de la misma:

“En las Cartas de Séneca leí [...] No he de considerar (dize) mi principio, y origen de dónde diciendo? (quiere dezir de Dios) y estas cosas visibles, sola una vez las he de ver, es a saber, en quanto vivo en el cuerpo. O después que muera, si he de resucitar, y volver a verlas? De aquí adonde he de yr? Qué silla es la que a mi ánima espera, después de ser desatada de la captividad deste cuerpo? Prohibesme, que no viva en el Cielo? Queriendo que inclina la cabeça al lodo? Mayor soy, y para mayores cosas nací, que para ser esclavo de mi cuerpo: al qual de otra manera no miro, sino como a prisión, y cárcel de mi libertad”⁴²¹.

Sobrino añadió además, recordando las palabras de Séneca en su Epístola 74, lo importante que era llevar una buena y humilde vida para llegar a conseguir que el alma volviera a su origen, es decir, que se uniera con Dios:

“Creamos a Sextio, el qual mostrándonos el hermoso camino, clama. Por aquí se va al Cielo: Por la pobreza, por la templança, y por la fortaleza. No es mal acondicionado Dios, ni envidioso. Admiten a los que suben, y les da la mano. Admiraste de que

⁴¹⁸ SOBRINO, A., op., cit., pp. 2.

⁴¹⁹ *Ibidem*, pp. 2-3.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁴²¹ *Ibid.*, p.3-4.

digo, que los hombres vayan a Dios? Dios viene a los hombres. Ninguno ay bueno sin Dios”⁴²².

En estas explicaciones, fray Antonio, aunque hizo referencia a Séneca, en realidad se había inspirado en la teoría platónica, que fue la que arraigó en la mentalidad espiritual de la Edad Moderna, como se ha podido ver en las obras de otros autores espirituales, como Santa Teresa de Jesús, cuyos versos referí en el anterior apartado.

Pero el autor no sólo hizo referencia, en esta cuestión, a los filósofos clásicos, sino también a los Santos Padres de la Iglesia, en concreto a San Agustín con sus obras, *La Trinidad* y *La Ciudad de Dios*, y a Santo Tomás con su libro, *Summa contra Gentiles*. Con los conocimientos teológicos de los Santos Padres, que afirmaban las enseñanzas de los sabios de la Antigüedad, Sobrino lo que hizo fue ratificar que el fin del hombre era el Reino de Dios y la vida eterna con Él:

“Qué dixeran estos Gentiles, si alcançaran la lumbre de las Escripturas divinas, y Evangelio, que sin ellas tales cosas dixeran? Si leyeran lo que los Doctores Escolásticos dizen del último fin nuestro beatífico, y beatificante [...] nuestro dichosísimo fin es el reyno de los cielos [...]. Es la vida eterna, y bienaventurada, agena de todo mal, llena de todo bien, y gozo. Al fin en vida eterna vista, gozo y fruición de Dios”⁴²³.

Fray Antonio se lamentó también, en sus explicaciones, de la poca gratitud y amor que sentían las personas hacia Dios, por el gran regalo que les había dado, prefiriendo las cosas terrenales que no conducían a nada.

Con todo ello, lo que quería dejar patente Sobrino era el origen e importancia del hombre en la vida, debido a que había sido hecho a imagen y semejanza de Dios, por lo que, aunque tuviera cuerpo mortal, su alma era lo más principal, pues era inmortal y divina. Debido a ello, el fiel tenía que recordar que su verdadero origen no se encontraba en la Tierra sino en el Cielo, al que debía de regresar tras su muerte. De ahí, que el hombre tuviera que centrarse en las cuestiones celestiales y no terrenales, que al fin y al cabo eran pasajeras, y llevar una correcta actitud, pues su vida se encontraba con Dios. Con estas explicaciones, el fiel ya sabía cuál era su origen y la importancia de su alma, pero ahora debía de aprender cuáles eran sus deberes y obligaciones como hijo de Dios, para de ese modo desligarse de todo lo terrenal y conducir sus pasos a Él. Para ello, el autor describió cómo era el buen cristiano, a partir de un dibujo alegórico del autor Aquiles Boquio o Achille Bocchi, en su obra *Morales símbolos*, cuyo título completo era *Symbolicarum quaestionum, de universo genere, quas serio ludebat* (Bolonia, 1574). El dibujo era una alegoría de carácter mitológico, donde se representaba al dios clásico Hermes, dedicada a la mente, el silencio y la virtud, en cuya explicación se comentaba lo siguiente:

⁴²² Ibíd., p.4.

⁴²³ Ibíd.

“SAEPE LOQUI NOCUI, NUNQUAM NOCUI TACUISSE.

Menti, Virtuti, et Fidei delebra dicamus: Esse sita in nobis cernimus illa tamen. Cur capitolina Tritonia Pallas in arce Sedem habuit? Caput haec urbis, et orbit erat. Mens decus est hominis, divinae mentis imago, Non ullis unquam sensibus exposita. Noscere qui cupit hanc ipsum senoscat oportet in primis, Pharium, et consulat Harpocratem.

REVOCANDA MENS A SENSIBUS DIVINA CUI MENS OBTIGIT.

Revocare mentem qui potesta a sensibus, et cogitationem ab abuetudine Abducere, facile ille praestat omnibus: Nam mente vivit, at que vivit ut Deus, Qui corpore ac sensibus, brutum ut pecus. Hermetis hanc sententiam ter maximi qui cordi habebit, esse non potest miser”⁴²⁴.



Fig. 6. Dibujo de Achille Bocchi de su obra *Symbolicarum quaestionum* (Bologna, 1574), tomada por Antonio Sobrino para representar el concepto del buen cristiano. Biblioteca Nacional de España.

⁴²⁴ BOCCHIE, A. *Symbolicarum quaestionum, de universo genere, quas serio ludebat. Libri Quinque.* Bologna, 1574, Apud Societatem Typographiae Bononiensis, p. 139.

El autor franciscano, tomó esta imagen para dar su propia descripción sobre el buen cristiano, diciendo:

“Pintó uno al hombre divino, perfecto, y contemplativo, ingeniosamente, con siete luzes, o antorchas, que en un candelero tiene en la mano izquierda, señalando con el índice de la derecha en la boca silencio. En la cabeça tiene una celada de las que el rostro dexa descubierto, y sólo cubre el casco; y esta tiene unas alas en la parte de atrás. Sobre la cabeça tiene un sol, y un mote escrito en el sol, que dize: *Monas manet in fe*, que quiere dezir: La unidad en sí permanece. Este hombre está sobre una peña en pie muy hermoso, mirando al Cielo, con alas en los pies. Pintura del perfecto christiano, que puesto en sólo Dios los ojos de su fe, y amor, con todas sus acciones, se levanta al Cielo [...] el qual con quanto tiene bueno, y celestial, se levanta al Cielo, con las luzes que siempre tiran a su esfera, y son las virtudes, y buenas obras [...]”⁴²⁵.

Fray Antonio explicó cada elemento de la figura desde un punto de vista religioso. La mano derecha, que ponía silencio, significaba que el buen cristiano silenciaba todas las potencias y sentidos para mirar al Cielo. Las luces que portaba en su mano izquierda, era la acción de las buenas obras y las virtudes que llevaban a la contemplación. Las alas del casco era la esperanza celestial y la de los pies, los afectos santos y deseos con los que el justo aspiraba a la perfección y unión divina. Al situar el personaje de pie fijamente sobre una peña o pedestal, con su mirada levantada al Cielo, simbolizaba la rectitud del justo que se encontraba en gracia. La peña era la inmovilidad y estabilidad que daba el perfecto amor en Cristo. Para Antonio Sobrino, el sol que se encontraba en la cabeza de la figura, reflejaba el valor que tenía este astro que no cambia nunca, a diferencia de la luna, de esa manera tenía que ser el hombre divino y perfecto, que se había desligado del amor por las cosas del mundo, que eran mudables, prefiriendo unirse y transformarse con el amor en Dios, haciéndose con Él un espíritu⁴²⁶.

La mención por parte de fray Antonio de esta imagen, así como, de la obra del Aquiles Boquio, era otro rasgo más del carácter humanista del autor, al tomar una alegoría para describir su concepto del buen cristiano. No olvidemos que la utilización de alegorías y emblemas, para dar explicaciones sobre aspectos de la vida o conductas morales, fue muy típica en los siglos XV al XVII, publicándose bastantes obras al respecto⁴²⁷. Estas imágenes, representadas en la pintura, la escultura y los arcos conmemorativos, fueron especialmente utilizadas por las casas reales, para hacer propaganda de su gobierno y poder, y por la Iglesia, para mostrar las virtudes y los pecados, pues de ese modo los fieles comprenderían mejor las enseñanzas⁴²⁸.

En concreto, el buen cristiano se convertía en una persona sabia, estable, firme en el bien, llena de virtud y amor a Dios, que se había desecho de las cosas mundanas para unirse amorosamente a la divinidad, convirtiendo su alma en una perfección divina.

⁴²⁵ SOBRINO, A., op., cit., pp. 6-7.

⁴²⁶ Ibídem, pp. 7-8.

⁴²⁷ Además de la mencionada obra de Aquiles Boquio, fueron también muy famosos los libros: *Los emblemas* de Andrea Alciato (Lyon, 1549), *Empresas morales* de Juan de Borja (Praga, 1581), *Iconología* de Cesare Ripa (Roma, 1593) o *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias (Madrid, 1610).

⁴²⁸ Hay que tener en cuenta, que en este tiempo había una alta tasa de analfabetismo y la mejor manera de que la sociedad comprendiera los mensajes que se les transmitían era por medio de las imágenes.

El Padre franciscano hizo bastante hincapié en sus enseñanzas sobre el halo mortal e inmortal del hombre y la divinización de su alma, aspecto que acentuó en su capítulo 3: “De la vida del alma”⁴²⁹. En él mostraba las dos vidas de la persona, cuál era la que conducía a Dios, y cómo mantenerse en ella. Hizo también una mención especial al Sacramento del Bautismo y lo que supuso para la salvación de la Humanidad, limpiándonos del pecado original y reconciliándonos con Dios.

Según fray Antonio, el hombre tenía dos vidas: una humana y natural, que era racional y principio de nuestro cuerpo, y otra espiritual, sobrenatural y divina, que causaba en nosotros la gracia del Espíritu Santo. Como he dicho, el hombre había sido hecho a imagen y semejanza de Dios, pero esa gracia especial y halo divino que le concedió, lo perdió debido al pecado original, siendo devuelto por Cristo mediante el Bautismo. Por lo tanto, el hombre tenía dos estados, uno era el estado del hombre viejo, el que seguía los vicios, se inclinaba hacia la carne, obedecía a las pasiones y amaba las cosas terrenales, que correspondía al hombre que descendía de Adán, cuya culpa todas las personas heredaban con su nacimiento. El otro era el estado del hombre nuevo, que se inclinaba hacia la gracia, desechando los pecados, venciendo las tentaciones y pasiones, dedicándose a las virtudes y a servir a la santidad, es decir, comportándose como un buen cristiano. Este era el hombre que descendía de Cristo, quien había renacido de nuevo por medio del Bautismo, volviendo a ser de nuevo hijo de Dios, pues en las aguas de este Sacramento era sepultado el hijo de Adán, y se recuperaba al hombre celestial, divino, vestido por la Gracia de Cristo, iluminado por su Fe y fortalecido por su caridad. Este era el hombre que había que mantener para que el alma se uniera con la divinidad. Así lo expuso el autor:

“Para vivir esta vida (la qual lleva puestos sus ojos en Dios y en sus eternos bienes) fuymos en el sagrado Bautismo de nuevo engendrados en hijos de Dios, quedando debaxo de aquellas misteriosas aguas hundido, sepultado, y muerto el hombre viejo hijo de Adán: y saliendo de allí de aquel nuevo nacimiento el hombre celestial, y divino todo semejante a Christo, vestido de su gracia, iluminado con su Fe, adornado, y fortalecido con la caridad, y con las demás virtudes infusas, y dones del divino espíritu: sale tan enriquecido, y armado, que haziendo de su parte lo que en sí es con la gracia, podrá conservarse en vida tan dichosa, e yr creciendo en ella, hasta ser en la patria consumado por la gloria de la vista de Dios”⁴³⁰.

A pesar de este gran bien y amor que Dios volvió a dar a las personas, a través de su Hijo, Sobrino reconocía lo fácil que era caer en el pecado y volver a ser un hombre viejo. El hombre, al no estar obligado ni atado a llevar una correcta vida, no le resultaba difícil sucumbir a las tentaciones, que eran más agradables y cómodas. Las personas sabían perfectamente lo que estaba bien o mal, así como, el camino que debían seguir, como así dijo fray Antonio: “No obstante esto, los más de los fieles venidos a edad de discreción, usan tan mal della, que admitiendo mortales culpas, se privan de vida tan preciosa como la de la gracia es, y de su voluntad truecan la libertad de los hijos de Dios, por la servidumbre del demonio, y del pecado”⁴³¹. El Padre franciscano recordó, que esos fueron los pecados que había llevado a la perdición de la Humanidad y a la muerte de

⁴²⁹ SOBRINO, A., op., cit., p. 36.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 37.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 39.

Jesucristo en la cruz, quién se hizo cargo de nuestros pecados para conseguir de nuevo nuestra salvación y la vida eterna con Dios, y eso no debíamos de olvidar nunca, además, había que tener muy presente la Pasión de Cristo y lo que supuso para todos. Advertía también que aquellos que decidían caer en las tentaciones y continuar pecando, ya no conseguirían llegar a la Gloria y unión con Dios, pues había pecado voluntariamente, pero los que reconocían sus faltas y estaban arrepentidos por ellas, podían recuperar la vida que conducía a Dios, mediante la penitencia y luchando por mantener esta vida. En definitiva, si el fiel reconocía sus pecados y faltas, y estaba arrepentido de todo corazón, podía recuperar la gracia y el amor de Dios, así como su lado divino que le unía a Él.

En esta explicación se vislumbra un aspecto interesante, y que remarca el pensamiento de la doctrina católica frente a la protestante. Era la libertad que tenía el hombre de decidir llevar una buena vida cristiana o una vida de pecado, y que correspondía a la cuestión del libre albedrío. Este elemento era la libertad que tenía el ser humano de decidir cómo conducir su vida, reconociendo qué era bueno y malo, sin que Dios le obligara a tomar una vida concreta. Dicho tema era otro de los aspectos humanistas que se trató en este tiempo. Fue especialmente el movimiento cultural-religioso del Humanismo Cristiano quien lo explicó y defendido, como por ejemplo la obra de Erasmo de Rotterdam *De libero arbitrio diatribe* (1524)⁴³². Este aspecto acentúa de nuevo el carácter humanista-cristiano del autor a la hora de explicar esta cuestión, así como, se puede apreciar la lucha que llevó a cabo contra el pensamiento heterodoxo, que era contrario a esta idea, pues consideraban que la vida del hombre estaba predestinada y que no podía cambiarla.

B. El amor en la vida espiritual

La cuestión del amor fue una constante en la obra de Antonio Sobrino, señalando: la importancia del amor de Dios a los fieles, el amor de éstos a la divinidad, y el amor al prójimo. Ello era debido a la filosofía propia de su orden, la franciscana, donde el amor era un elemento fundamental para la unión del alma con Dios. Mediante él y la purificación del alma, las virtudes y Cristo, el fiel conseguiría unirse con la divinidad, ya que la teología era una ciencia de amor y la teología mística se encontraba en el corazón. Sobrino decía que el aspecto que hacía divino al hombre era su amor de querer unirse a Dios y transformarse en Él, pues este amor lo que hacía era que sus deseos y esperanzas se levantaran al Cielo. Añadió también, basándose en las palabras de San Pablo, que el amor unía a los hombres con Dios y al Cielo con la Tierra, era el único medio de unión, pues deificaba, transformaba y perfeccionaba el alma. Como expuso el Padre franciscano:

“Lo que al hombre terreno haze divino, es el amor, cuya condición, es unir, y transformar: y assí es, que amando a Dios el hombre, se haze un espíritu con él, se diviniza, y este divino amor es el que sus obras, desseos, palabras, y esperanças levanta al Cielo: de donde con razón le llamó Pablo, vínculo de perfección: porque el amor todas las cosas enlaza entre sí, y con Dios las virtudes, las buenas obras, los desseos, los coraçones [...]: ayunta el Cielo con la tierra, y los hombres entre sí, y con Dios soberana y suprema virtud: fin de toda ley, y único medio unitivo del alma

⁴³² Uno de los pocos libros del humanista holandés que no fue condenado por la Inquisición española junto con su obra *Adagios*.

con Dios en quien la deifica, transforma, y perficiona, y finalmente beatifica”, gracias al amor “[...] estando en mortal carne vivimos vida divina”⁴³³.

Desarrolló con más detalle la importancia del amor en la vida del cristiano en los primeros puntos del capítulo 2: “De quan precioso bien es la divina charidad, en cuyos actos consiste la substancia de toda la perfección christiana”⁴³⁴. Para fray Antonio los dos mayores mandamientos eran el amar a Dios por encima de todas las cosas y el amar al prójimo como a uno mismo. Ambos amores eran amar a Dios, así como, levantaban al Cielo, haciendo perfecto y bienaventurado al fiel: “Este amor que Dios pide, que cumple su ley, que nos levanta al Cielo, y en él nos da coronas, cetros y sillas, que nos haze perfectos, y bienaventurados [...]”⁴³⁵. Las dos formas de amar eran semejantes pero al mismo tiempo, distintas, pues el amor a Dios no tenía regla ni medida, como decía San Agustín, sino que el creyente la daba de la manera que podía. Este parecer era contrario a las teorías heréticas, en concreto al pensamiento de Calvino, a quien menciona Sobrino. Según el autor, Calvino había interpretado impiamente el amor de Dios y no había entendido las enseñanzas de San Agustín, pues decía que había que amarle por todo lo que le debíamos: “Las palabras de Calvino son estas. *Compendio apparet Deum in legis praeceptis non respicere quid possint homines: sed quid debeant*”⁴³⁶. Pero, como expuso fray Antonio, no era así, pues Dios no mandaba que le amásemos, y si lo hacíamos que fuera como pudiéramos, pues Él no obligaba ni pedía un imposible:

“Que mandava Dios, no tanto lo que podían los hombres, quanto lo que debían. [...] Dios no manda cosa imposible al hombre, sino lo que con su gracia puede. [...] No manda pues Dios lo que no podemos, sino lo que nos es posible, quando dize, que quanto pudiéremos amarle, le amemos: Quien avrá tan ignorante, o impio, que diga, que esto es mandarnos lo imposible? Calvino salió con esta blasfemia, o ignorancia, o todo”⁴³⁷.

Respecto el amor al prójimo sí tenía una regla, pues debía ser bueno y ordenado, además, Dios nos lo mandaba, “amaos los unos a los otros”. Este amor tenía que ser deseándole al prójimo lo mismo que queríamos para nosotros, es decir, todo el bien, ayudándoles, consolándole, dándole afecto, y calor. Las dos formas de amar, siendo más principal el amor a Dios, pero sin desestimar el amor al prójimo, eran dos formas de amar al Señor. Esta explicación ayudaba a entender mejor la siguiente enseñanza que era, la vida activa y la vida contemplativa.

C. Vida activa y vida contemplativa

En este apartado, relacionado con la última explicación sobre el amor a Dios y al prójimo, el autor exponía lo importante que era llevar una vida contemplativa, dedicada a Dios, pero también activa, dedicada al prójimo. Con la combinación de ambas se amaba a Dios y Él lo prefería así. Con esta explicación, que a continuación desarrollaré con más detalle, el Padre franciscano estaba atacando los planteamientos heterodoxos de los

⁴³³ SOBRINO, A., op., cit., pp. 8-9.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁴³⁷ *Ibid.*

quietistas. Esta corriente, como ya expuso anteriormente, defendían el dejarse en Dios, apartándose de cualquier actividad o piedad exterior, sin hacer más actos que la oración de quietud, pues todo lo demás eran obstáculos para la unión con la divinidad. Rechazaban el amor y ayuda al prójimo, ya que el creyente tenía que dedicarse sólo y exclusivamente a Dios. Este pensamiento fue totalmente rechazado por la Iglesia, así como los autores espirituales ortodoxos. Sobrino condenó este planteamiento en sus escritos diciendo:

“No ay pues inconveniente en conceder a aquellos Flamencos, que en la inmediata unión del alma con Dios por absortivo amor, ponen la mayor excelencia, y perfección, que essa sea el más alto, y perfecto exercicio sobre todas las demás acciones desta vida. Mas quando vienen a enseñar, y colegir, que sola aquella unión se ha de elegir, y procurar, y únicamente se ha de pedir a Dios, dexando todos los demás exercicios de devoción, y piedad, [...] el enseñar que estas cosas, como imperfectas, e imperfecciones, en comparación de la perfectíssima unión, y mystica, se ha de dexar, es el otro extremo, y doctrina herética, e irracional [...] que se aya de dexar lo que es obligatorio, por lo que es voluntario, y que infinitas almas dexten los exercicios santos, y fáciles con que pueden yr aprovechando en el camino de su salvación, por embelesarse en lo que ni sabe, ni pueden”⁴³⁸.

El Padre Franciscano reconocía que había que amar a Dios por encima de todas las cosas, pero sin desatender las obligaciones terrenales, es decir, no se podía negar la ayuda o el consuelo a un enfermo, peregrino o alguien que lo necesitaba por mantenerse en oración íntima con Dios. Quien ayudaba y atendía al prójimo, además de seguir haciendo un acto de amor a Dios, se estaba llenando de virtudes y haciéndose más perfecto, a pesar de no estar a solas con la divinidad. Como expuso fray Antonio: “[...] que la Oración, y Contemplación se ha de dexar por acudir a las necesidades de nuestros próximos, conforme a lo que la charidad obliga, y assí esso es en lo que está la mayor perfección, y merecimiento”⁴³⁹. Además, quien negaba su auxilio a una persona por estar en oración con Dios le estaba ofendiendo, por no querer ayudar a un hermano.

Por lo tanto, aunque se pide en la vida espiritual dejar los asuntos terrenales y desligarse del mundo, no era precisamente de las obligaciones propias de la persona para con los demás, sino las cuestiones banales y sin importancia. Debido a ello, quien se apartaba un tiempo de la oración íntima con Dios por atender al prójimo, no era un retroceso en el camino de perfección, ni significaba dejar de amar a Dios, sino que suponía un mérito más y un mayor merecimiento para con Él. Como expuso el autor, basándose en las enseñanzas de San Pablo en su Carta a los Romanos (9,9):

“Luego más meritorio es el amor del próximo que el amor de Dios, y las obras de charidad con los hermanos, que el estarse en la contemplación, gozando de Dios. [...] que hablar con lenguas de Ángeles, tener revelaciones, hazer milagros, etc, sin charidad, no vale nada” la caridad no era: “estarse el alma unida con Dios sino tener paciencia en los trabajos, usar de benignidad, y misericordia con los próximos”⁴⁴⁰.

⁴³⁸ *Ibíd.*, pp. 20-21.

⁴³⁹ *Ibíd.*, pp. 15-16

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 16.

El autor franciscano, no renegó de la vida contemplativa, pues compartía con Santo Tomás que era la más suprema, ya que recogía todo el bien, las virtudes y nos unía a Dios recibiendo mercedes y misericordias. El santo dominico no rechazaba totalmente la vida activa, pues reconocía la acción de ayudar al prójimo, pero decía que no era fundamental e importante, en cambio Sobrino sí la valoraba. Esta dedicación al prójimo no significaba que era mejor el amor a él y a la vida activa que a Dios y la vida contemplativa, pues no era así, sino que, sin desatender las obligaciones externas, siempre había que destinar un tiempo para estar con Dios. Las palabras que expresó Sobrino al respecto, recordaban a las que enseñó Santa Teresa en su obra *Camino de perfección*:

“Por esta razón, aunque lo que es tomar, y tener cada día algún tiempo, hora, o horas para tratar con Dios, a toda persona incumbe, en que le alaben, y den gracias, y se encomienden a él, y hecho examen de aquel día le pidan con contrición, humildad, y amor perdón de sus defectos, y culpas y lo que más han menester, y aun regalándole con él algún rato, como con tan amoroso Padre, y Esposo”⁴⁴¹.

Por lo tanto, para fray Antonio lo mejor era llevar una vida mixta, en donde se compaginaban ambas vidas, pues era aún más perfecta y provechosa para la vida de un cristiano y por ende una vida espiritual:

“La vida pues que las contiene a entrambas, saliendo de la oración, y contemplación, a entender en la salvación, en el consuelo, y remedio de los próximos. Esta es la más perfecta, y sublime vida, y ninguna otra ay que su perfección exceda, ni iguale en este mundo. De manera que el sólo contemplativo, está en más perfecto estado, que el sólo activo. Mas el contemplativo, que sin dexar la contemplación sale a entender en la salud, y remedio de sus hermanos: es más perfecto que entrambos: porque el que intensamente exercita los dos amores, más ama que el que se ocupa en el uno solo”⁴⁴².

Recordó que esta era la vida que llevaban los religiosos, pues además de dedicar sus vidas a la oración también realizaban labores exteriores, ya fuera de ayuda al necesitado, predicando la Palabra de Dios o trabajando en sus conventos y monasterios, ya que era algo beneficioso, es decir, había que hacer un *ora et labora*. Señaló también que fue la vida que llevaron a cabo los apóstoles, como San Pedro y San Pablo, quienes se dedicaron a Dios, recogiendo en oración, pero también ayudaban a los necesitados e iban enseñando la Palabra del Señor a todas las personas. Sobrino sólo puso una excepción dentro de esta vida mixta, los religiosos pertenecientes a la orden de los cartujos. Decía que en este caso no era conveniente salir de la vida contemplativa, ya que Dios lo quería de esa manera. Como dijo el fraile franciscano:

“Y assí, isi estos dexando la soledad, y recogimiento que professaron, fundados en esta doctrina universal, quisiesen dexar su clausura para salir a entender en la salud de las almas, errarían, y causarían notable perturbación en sus Religiosos: cuya vocación es de la sola vida Contemplativa, y para esso instituydas de Dios. Porque ay algunos a quien la soledad conviene, por lo que en las ocasiones del mundo peligrarían, y otros a quien es nuestro Señor de propósito dio espíritu de soledad, y los llamó a la solitaria, y Contemplativa vida, como Ángeles de la tierra; y vemos

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 19.

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 21.

que conforme a derecho de otras Religiones perfectas, se pueden pasar a la de la Cartuxa”⁴⁴³.

En definitiva, fray Antonio Sobrino, en respuesta a la actitud confusa y errónea de las corrientes heterodoxas, que eran contrarias a la vida activa (pues consideraban que se llegaba antes a Dios y a su unión olvidándose de todo lo exterior, incluso de las obligaciones y actos de caridad con el prójimo), la defendió sin desdeñar la vida contemplativa. Como he expuesto, el autor abogaba por una vida espiritual que combinara ambas vidas, ya que, además de agradar a Dios, el cristiano se hacía más perfecto, debido a que no sólo atendía a la divinidad, sino también a quien lo necesitaba. Ambas formas significaban amar a Dios. De esta forma el fiel se llenaba de virtud y amor al Señor, y conseguiría también llegar a la unión con Él. Esta fue la vida que llevó el propio Sobrino, como explicó Antonio Panes a lo largo de su biografía, en concreto en el capítulo XXXI y XXXIV. Fray Antonio dedicó gran parte de su tiempo a estar recogido en oración y en comunicación con Dios, pero también destinaba parte del mismo para recibir a personas destacadas, seguidoras de él, pero sobre todo a tratar con los más necesitados y enfermos. A ello se añadió, su dedicación al estudio. Según el Padre franciscano, todo esto eran maneras de amar a Dios, de servirle y complacerle.

D. Camino de perfección

Fray Antonio describió el camino de perfección en el capítulo 4 de su obra, titulada “De los tres estados de la vida espiritual”, dividiéndolo en los tres conocidos grados: purgativo, iluminativo y unitivo. Este era el camino que conducía al fiel a la salvación, santificación y unión con Dios. En este caso el autor hizo un símil entre el camino de perfección y la vida de una persona, que era el camino de la vida. En ambos la persona se iba formando a medida que avanzaba en él, así como, adquiría una experiencia en cada etapa del mismo que le iba madurando. Previamente a describir los distintos grados del camino de perfección, el Padre franciscano explicó cómo se encontraba el fiel en cada paso del camino, comparando su situación con las edades de una persona y cómo iba madurando a lo largo de su vida:

“Como en la vida del cuerpo ay diferentes edades, y en una ciudad unos son niños, otros mancebos, otros varones de edad perfecta; assí en la santa Iglesia de aquellos que en gracia viven; unos son como niños, que comúnmente se llaman Principiantes [...]. Otros que ya salidos de niños, llegan a la juventud espiritual, se llaman Aprovechados [...]. Los perfectos en la caridad son los que en la vida del alma llegan a la edad varonil [...]. De la caridad destos es propia la divina unión con quietud, suavidad, y permanencia [...]”⁴⁴⁴.

Al principio, en el grado purgativo, se encontraban los principiantes, que eran las personas que comenzaba el camino de perfección, y según Sobrino, eran como los niños en la vida natural. Su caridad era imperfecta, las pasiones y codicias no se habían acallado aún, las cicatrices de los pecados se encontraban frescas y todavía estaban arraigados a las malas costumbres. Las personas que se encontraban en esta etapa, tenía que trabajar mucho y luchar firmemente contra los pecados y tentaciones, para acabar con ellos, así

⁴⁴³ Ibíd., pp. 20-21.

⁴⁴⁴ Ibíd. pp. 39-40.

como, mantenerse fuertes y no volver a caer en las tentaciones, ya que al no estar totalmente formados, corrían el peligro de recaer de nuevo en la mala vida y alejarse de la vida del alma.

En la siguiente etapa estaban los aprovechados, que equivalía a la juventud en la vida mortal. Estas personas, tras haber superado las pruebas y tentaciones del primer tramo del camino, se encontraban fortalecidas. Su misión era engrandecer sus corazones y ejercitarse en las virtudes, con las que se iba haciendo más fuerte, por si volvían a atacarles el mal. Sobrino comparó a los fieles que se encontraban en esta situación con un capitán, que tras derrotar al enemigo, fortalecía y reconstruía la ciudad, haciéndola más segura, por si pudiera haber otro ataque.

Por último se encontraba la madurez, las personas perfectas, quienes tras haber purificado y preparado el alma, adornándola con las virtudes y la caridad, esperaban la divina unión con quietud. Cuando se recibía, el alma del fiel ya podía descansar en los brazos de Dios, degustando de la miel y bebiendo de la fuente de la vida, aunque, como señaló fray Antonio: “Pero que pocos son los que aquí llegan”,⁴⁴⁵ pues no olvidemos que era Dios quien lo concedía. Los grados iluminativo y unitivo, el autor los situó en este último punto de la madurez, donde ya no era labor del fiel, sino que dependía de la voluntad de Dios, que era quien intervenía. Lo único que podía hacer la persona era esperar pacientemente a la llama de la divinidad.

Esta explicación era un resumen de lo que a continuación iba a exponer el autor, el camino de perfección. En este caso, hizo bastante hincapié en los momentos de purificación y preparación del alma, que correspondía al grado más ascético del camino, la purgación, pues sin ese trabajo previo de limpieza del alma, no se podría conseguir la unión con Dios. Los grados más místicos del camino de perfección, el iluminativo y unitivo, los expuso con más detalle en los capítulos siguientes, dando una especial miramiento al tema de la contemplación. Tras este resumen, el Padre franciscano comenzó a definir cada grado del camino, a los que denominó vías.

Referente al grado o vía purgativa, Sobrino lo explicó como la etapa más difícil, de mucho trabajo y sufrimiento, ya que el principiante tenía que limpiarse. Aquí había que domar el cuerpo con ejercicios de: oración, penitencias, ayunos, reconociendo los pecados y teniendo muy presente la muerte y el infierno, con el fin de que el creyente aborreciera lo que había hecho en su vida y decidiera reconducirla hacia Dios, pues era la única salvación. Por lo tanto, había que mortificar el cuerpo y el espíritu, arrancando de raíz todo el mal, aunque doliese. Como dijo el autor:

“Al sufrimiento de los penitenciales ejercicios, y trabajos, se animan los principiantes, viendo que no ay otro medio para salvarse, sino el defenderse de la tyranía de las malas costumbres, y deshacer los callos que han hecho pecando, que por fuerça ha de costar dolor: y assí la flaqueza del corazón se ha de armar con buena consideración”⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p.40.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, p. 41.

Sobrino no sólo expuso sus enseñanzas sobre la vida espiritual y el camino de perfección en su libro, sino que también lo transmitió a todos sus fieles y seguidores. Una prueba de ello se ve en el comentario que hizo Antonio Panes de una carta que escribió a sus hermanas (carmelitas descalzas), aconsejándoles que llevaran una vida de perfección y qué duros y necesarios eran los comienzos de esa empresa que conducía a la unión con Dios. De este modo les explicó la situación del primer grado:

“O quan dichosa es la que tomando a pechos esta gloriosa empresa, no descansa un punto ni cessa jamás en la obra, y exercicio interior del divino amor. Dificultosa cosa es venir a la paz interior; porque ha de preceder primero la batalla campal de la mortificación, y victoria de las pasiones, y propia voluntad [...] la humilde y senzilla oración mucho alcança”⁴⁴⁷.

La siguiente vía o grado, era el iluminativo, en donde el alma del fiel, se encontraba purificada. La persona había aborrecido lo externo, desechando las impurezas, apartándose de los pecados y tentaciones, así como, había engrandecido su alma con las virtudes, la caridad, la humildad, y estaba centrada en la devoción, el recogimiento, la oración y tenía muy presente a Cristo, a quien debía de imitar, así como a la Virgen María y los venerables Santos. En concreto, se encontraba en una vida perfecta con un alma purificada. Tras esta labor, el fiel comenzaba a recibir la luz de Dios, de ahí que se llamara esta vía iluminativa, pues ya empezaba a percibir las señales y mercedes de la divinidad, y estaba más cerca de la unión con Dios. Esta etapa era la antesala a la unión con la divinidad, los momentos previos al matrimonio espiritual, donde el alma recibía los obsequios, mercedes y gracias de Dios, que eran las visiones, locuciones, arrobos y éxtasis. Mediante estos fenómenos, Dios iba preparando el alma del fiel para el gran acontecimiento, la unión con Él. Este hecho fue llamado por los espirituales el “desposorio” y estuvo muy influenciado por el *Cantar de los Cantares*, así como, por las teorías del autor espiritual flamenco, de época medieval, Ruysbroeck, en concreto de su obra *El ornamento del matrimonio*, donde explicaba la unión amorosa del alma con Dios, produciéndose el matrimonio espiritual⁴⁴⁸.

Referente al momento prenupcial y los regalos que el alma recibía de Dios, el Padre Sobrino dijo: “Ataviada con joyas y galas de su celestial Esposo, y del vestida, y hecha a su semejanza; es la propia disposición para ser introducida al tálamo, y secreto del Esposo, y trasladada, y levantada al reposo de la Contemplación”⁴⁴⁹. Esta explicación se asemeja a los preparativos previos de una boda, cuando los novios se conocían y se entregan los regalos, que en este caso eran los dones divinos, a los que se les calificaba de joyas, adornos, vestido... Como dijo el investigador Crisógono de Jesús: “[...] son las gracias extraordinarias con que el Señor regala al alma en el tiempo que precede al matrimonio espiritual”⁴⁵⁰, pero no se producía todavía la unión. Dicho tema fue tomado por todos los autores espirituales, especialmente San Juan de la Cruz y Santa Teresa de

⁴⁴⁷ PANES, A., op., cit., p. 714.

⁴⁴⁸ Las teorías del Ruysbroeck ejercieron una considerable influencia en los autores espirituales españoles, como indicó Hatzfeld en su obra *Estudios literarios sobre mística española*, pp. 93-95, entre ellos Antonio Sobrino, quien le mencionó en varios puntos de su libro.

⁴⁴⁹ SOBRINO, A., op., cit., pp. 41-42.

⁴⁵⁰ JESÚS SACRAMENTO, C de. *San Juan de la Cruz*. Barcelona, 1935. Ed. Editorial Labor, p. 145.

Jesús, pues era el mejor ejemplo para poder explicar la situación que vivía el fiel antes de que Dios uniera su alma con Él.

El último grado o vía del camino era el unitivo, donde el alma purificada contemplaba las cosas divinas en la lumbre sobrenatural de la Fe, de la sabiduría y divina revelación. Mediante la contemplación, Dios iba poco a poco descubriéndose y encaminando el alma a la definitiva unión, produciéndose ésta. Sobre este grado, Sobrino expuso: “[...] lo que de la vía unitiva es más propio, es la unión, y transformación que el amor haze del alma en Dios, poniéndola en aquella paz que todo sentido trasciende, y sobrepuja; y llenándola allí de admirables consolaciones, y misericordias”⁴⁵¹. Antonio Sobrino describió este grado con más detalle en los capítulos siguientes, pues era el punto central de la parte primera del libro, y donde se percibe con mayor claridad la influencia de Santa Teresa. En esta última etapa, fray Antonio se centró especialmente en aquellos fieles que iniciados en el camino, sus almas eran levantadas a la unión y transformación con Dios. Se dirigió sobre todo a los confesores y cómo debían de actuar en estos casos, pues un mal asesoramiento podría dificultar el camino de la persona, de ahí que recomendara que los fieles acudieran a confesores formados y expertos en esta materia.

En esta cuestión se puede percibir su propia vida, pues como expliqué en el apartado de la misma, Antonio Sobrino tuvo problemas dentro de su orden, cuando comenzó a sentir la presencia de Dios en su interior. Consideraban que era muy pronto para que un iniciado fuera elevado por Dios a su unión. Finalmente pudo resolver este problema sin ningún tipo de conflicto. Este hecho recuerda también a la vida de la Santa abulense, quién, como es sabido, tuvo muchas dificultades para encontrar un confesor que la comprendiera y la guiara en estas vivencias, así como, los padecimientos que tuvo con la Inquisición, pues muchos miembros de la Iglesia no consideraban que los fenómenos que tenía procedieran de Dios, aunque finalmente todo se solucionó. Debido a ello, Santa Teresa fue una de las primeras en recomendar en sus enseñanzas que se acudiera a confesores letrados y formados en estas cuestiones, para no sólo evitar problemas, sino para que la persona estuviera bien aconsejada y no se apartara del camino por el que la había llamado Dios. Sobre este tema Sobrino dijo lo siguiente:

“A algunas personas suele el Señor desde los principios levantarlas a la unión, y transformación en su divina Magestad; los quales aunque quieran meditar no pueden, que luego les tira nuestro Señor a lo interior el alma. Y los Confessores poco expertos como ignoran lo que esto es, porfían que no, sino que dexada aquella suspensión como cosa ociosa, e inútil, su oración sea de consideraciones, y meditaciones, y oración vocal. Yerranlo mucho, y enojan a Dios, desbaratándole las labores que su divina Magestad quiere hazer en aquellas almas. El Padre espiritual, sólo es ayudador de Dios, y ministro: y assí por donde viere que Dios lleva al alma por allí ha de yr ayudándola, no sacándola a otro camino. Y si él no sabe aquel, o quizá ninguno, remítalo a quien lo entienda, y no se entremetan en lo que ignoran. A los que el Señor esta gracia hiziere, se les diga tengan su oración, adonde ninguno los vea, ni nota, si están arrobados. Guárdense de publicar las mercedes que reciben, más que a su padre espiritual”⁴⁵².

⁴⁵¹ SOBRINO, A., op., cit., p. 43.

⁴⁵² *Ibíd.*, pp. 44-45.

Como se puede ver, fray Antonio remarcó lo perjudicial que era un confesor poco formado, y señaló que la misión de ellos era ayudar a Dios y no entorpecer su labor. Aquí se percibe la propia experiencia del autor franciscano, pero también la influencia de la Santa, que como he mencionado, fue la primera que acentuó la importancia de tener un buen confesor que estuviera formado en temas espirituales, como así dejó constancia en sus obras, especialmente *Moradas* y *Camino de perfección*. Sobre esta cuestión y la influencia de la Mística Doctora en el pensamiento de Sobrino lo explicaré más adelante

Antonio Sobrino también mencionó en este punto a esas personas que habían recibido de Dios toques o mercedes en los comienzos del camino, pero que todavía no las había levantado a la unión con Él. Dijo que eran ayudas que les daba el Señor para que no desfallecieran en su lucha por conseguir llegar a Él, y continuaran ejercitándose. En este caso también aconsejó a los confesores cómo actuar en estas circunstancias:

“Suele nuestro Señor, fuera del orden, y progresso ordinario aquí puesto de los tres estados de la vida espiritual, algunas vezes comunicar a los imperfectos, y nuevos, la gracia y favores, que son de los antiguos y perfectos, prerrogativa, dándoles a gustar la paz, y quietud interior, para que no desmayen, ni vuelvan atrás con la dificultad, y estorbos que tienen los principios de la virtud [...]. Aquí ruego por caridad a los Confesores, y Padres espirituales, que si algunas personas, aun nuevas en la virtud, les comunicaren favores, consolaciones, y mercedes que nuestro Señor les haze, no digan luego, que son ilusiones, y desvanecimientos (sino es que vean, y conozcan claramente serlo) instruyan a las tales personas en la profunda humildad de sí: diziéndoles, se guarden mucho de pensar, que sean algo, ni que aún tengan virtud alguna por verse assí del Señor regalados; antes crean, que por ser flacos, y miserables les, dan aquel socorro y consolación, porque no se vuelvan a las del mundo, y vicios, ni huyan de la Cruz del Señor: y avísenles usen bien desta gracia, no aflojando en los ejercicios de los Principios”⁴⁵³.

E. La teoría escolástica y anti-intelectualista sobre la contemplación en las enseñanzas de Antonio Sobrino

Como ya expuse al hablar de los tratados espirituales, la cuestión de la contemplación fue un tema muy debatido en este tiempo, sobre todo tras las enseñanzas que asentaron los dos grandes Místicos. Esto llevó a que en el siglo XVII español este tema fuera tratado por todos los autores espirituales, entre ellos el propio Antonio Sobrino. Como expliqué, el aspecto fundamental que se discutió respecto a la contemplación, fue si era un acto del entendimiento, de la voluntad o ambas, planteamientos que originaron la formación de dos bandos. Por un lado, los escolásticos decían que era el entendimiento el que actuaba, pues no se podía amar una cosa sin conocerla. De ahí que en los estados más elevados del camino de perfección, todos los sentidos estuvieran suspendidos, menos el conocimiento, ya que para avanzar había que conocer. Por otro, los anti-intelectualistas, quienes reconocían que lo que movía el alma para estar con Dios era el amor y la voluntad de querer estar con Él, y para ello no era necesario el entendimiento. Pero había otro sector que intentó casar ambas posturas, siendo uno de ellos el Padre Sobrino. El autor franciscano, en sus enseñanzas, reflejó muy bien este pleito, en concreto en los capítulos

⁴⁵³ Ibíd., p. 43-44.

del 5 al 7, dedicados a la contemplación, y el 15 en el que se centró más en la teología mística, así como, si en ella obraba más la voluntad o el entendimiento. El título era “De la mística teología, qué cosa sea, y si principalmente es obra de la voluntad, o del entendimiento”. Fray Antonio lo que hizo fue combinar ambas teorías, aunque en sus explicaciones se puede intuir que tiende a inclinarse más por el bando anti-intelectual. No olvidemos que Sobrino pertenecía a la orden franciscana, en cuya filosofía, el motor que movía a los fieles a la unión con Dios, así como, el elemento que producía tal unión, era el amor. A ello se añadió también la gran influencia que en su pensamiento ejerció la doctrina de Santa Teresa de Jesús, tanto por medio de sus obras como por las conversaciones con sus hermanas.

Sobrino conocía muy bien la teología escolástica, se había formado en ella, y aunque no era opositor a su filosofía, su principal estudio nunca fue el especular sobre el entendimiento, sino que prefirió la visión de la voluntad. Así lo indicó Antonio Panes, al referirse en una carta que fray Antonio escribió a su hermana, la Madre Cecilia del Nacimiento:

“Aunque he passado por muchos estudios y lección, nunca mi alma podido hazer el pasto principal sino en este del interior secreto, que essotro ha sido necesidad forçosa, por lo que pide el púlpito, y aunque para lo que pide el alma, que ha gustado este sabroso zebo, toda otra sabiduría impide, mas para la habitual disposición del alma mucho aprovecha, y habilita: y es gran consuelo lo que se descubre en la comparación de la Teología Escolástica, con lo que se siente en la Mística: y aunque el silencio, e ignorancia desta es tan fecunda, y llena, y sube tan sobre toda ciencia, quando para algo es menester consultar al Teólogo Escolástico y positivo, se huelga el alma de hallarse en casa, a este propósito quando leo estas glossas, y apropósito de cada cosita se me va acordando de dichos, ya de San Pablo, ya de David, ya de San Gregorio, ya de San Agustín, ya de otros, va haziendo una música y contrapunto admirable, y un deleite del multiforme espíritu de la gracia, y sabiduría de Dios, con que es el alma muy incitada a la oración, y suspensión. Mas quien de los que se engolfan en el océano de la divina inmensidad podrán dezir, ni escribir?”⁴⁵⁴.

De igual manera se aprecia en otra epístola que escribió a su hermana, la Madre María de San Alberto. En ella se muestra cómo el Padre franciscano prefirió el amor y la voluntad al entendimiento, como medio de unión con Dios:

“Los grados, o maneras, en que Dios a las almas se comunica, deven ser muchas, como leemos en las vidas, y libros de los santos, y aun yo sé por comunicación de buenas criaturas: la que yo he experimentado diré. Quanto al divino conocimiento, nada puedo dezir de vista: entenderle y sentirle familiaríssimo, divino, y humano, quando lo quiero advertir por una secreta manera, este ha sido en sustancia siempre mi camino. Siéntese, que quiere, y gusta más su magestad de ser amado, e íntimamente unido al alma, que escudriñado, ni entendido. Cessa en la unión experimental el discurso. Está el alma muy retirada de los sentidos, e imaginación, hasta no acordarse donde está, ni aun de sí, quando en Dios se engolfa. Permanece horas de esta manera sin cansarse, aunque con algunas menguantes, y crecientes: pasan muchas cosas en aquel coloquio, y silencio; siéntese el alma muy favorecida; tiene maravillosos, y luego también grandes respetos, y temores: es comunicación como en niebla, y obscuridad, mas sale de allí el alma enseñada sobremanera, y llena

⁴⁵⁴ PANES, A., op., cit., p. 713.

de luz; porque las verdades, y misterios de la fe se creen; y aún casi se entienden con gran gusto, y ven sus conveniencias, y secretos maravillosos: vese lo que se deve huir, y hazer: y todo el ansia es sobre bolver a su encerramiento, y unión: y es grande Cruz todo lo que de allí aparta y estorba”⁴⁵⁵.

A pesar de estos comentarios, en *Vida espiritual y perfección christiana*, la postura que tomó Sobrino fue la de unir ambas teorías. No sólo dio importancia a la voluntad y el amor (que seguía considerándolos como los dos elementos fundamentales de la contemplación, y por ende de la unión con Dios), sino que reconoció la función del entendimiento dentro de la contemplación, aunque decía que tras concluir su labor éste tenía que apartarse, ya que sería un estorbo para el resto del proceso, donde sólo actuaba la voluntad y el amor. El hecho de que fray Antonio uniera ambas teorías en su obra, aunque no comulgara tanto con la postura escolástica (como se puede apreciar en sus cartas), indica que la finalidad del autor era preventivo, para evitar posibles problemas por parte de los censores o lectores, así como, con los teólogos escolásticos, cuyos planteamientos fueron los que más predominaron en esta época. Prueba de ello fue que el libro no se prohibió por sus comentarios respecto a la contemplación, ni se juzgó ninguna opinión al respecto, sino, como ya expuse, fue debido a que escribió en lengua romance las proposiciones contra las teorías heréticas, que se encuentran en la segunda parte de la obra. Otro rasgo que indica su intención de concordar las dos teorías fue la descripción que hizo sobre la teología mística, por parte de ambos bandos teológicos. Sobre la teología escolástica dijo:

“Otra Theología se llama Escolástica. La qual reduzida a método científico, disputa, y trata de Dios, y de sus obras, assí de la creación, como de la reparación por estendidas materias, sacando sus dogmas, y conclusiones con mucho trabajo de la Sagrada Escritura, concilios, y Padres: y con muchas razones, y argumentos de los que según buena Dialéctica, Filosofía, y Metafísica usa la escuela, procede en sus questiones, pone, y confirma sus verdades, y consulta los contrarios errores”⁴⁵⁶.

En esta explicación lo que señaló el autor fue el carácter y pensamiento de la teología escolástica, más centrada en: el estudio, la razón, las Sagradas Escrituras, los concilios, y en ciertas ciencias, en lugar del amor y el afecto. Por lo tanto, si se siguiera la vía de la teología escolástica, sólo podrían realizar la vida espiritual y encaminarse a Dios, las personas con una gran formación teológica, excluyendo a muchos fieles, especialmente a los indoctos, aunque fueran buenos cristianos.

El otro planteamiento, el que defendían los anti-intelectualistas, era la teología mística. En este comentario, Sobrino dio una larga explicación detallada, con ejemplos de personas destacadas dentro de la Iglesia, sobre todo santos, que llevaron este tipo de teología. Se la mostraba como el mejor medio para llevar una vida espiritual y conseguir la unión del alma con la divinidad, sin necesidad de una gran formación intelectual, como defendía la anterior:

⁴⁵⁵ Ibídem, p. 713.

⁴⁵⁶ SOBRINO, A., op., cit., p. 122.

“[...] dexando [...] toda consideración de criaturas, toda semejança, figura e imaginativas representaciones, y todo discurso de la razón, e intelectual concepto: sólo con el afecto se levanta a Dios de todo entendimiento criado incomprehensible, por una sapientíssima ignorancia, llena de suma admiración, y reverencia: siendo levantada, y tirada el ánima ya purificadíssima de toda imperfección por gracia especialíssima al divino abraço, unión, y secreta experiencia de Dios. Esta se llama Mystica Theología, que quiere dezir secreta [...]”⁴⁵⁷.

El autor franciscano expuso que en la teología mística no hacía falta el entendimiento, la razón o tener una formación intelectual, para que el alma fuera levantada al Señor, sino solamente el afecto. Para afirmar la importancia de esta teología mencionó a destacadas personas de la Iglesia que la habían llevado a cabo, así como, habían sido unidos con Dios, como: San Pablo, San Dionisio, San Agustín, San Máximo obispo de Tiro, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Buenaventura..., quienes además transmitieron sus enseñanzas, basadas en la teología mística. Añadió también fray Antonio:

“[...] el Theólogo mystico se recoge hasta venir a dexar todo concepto, y pensamiento de Dios afirmativo, o negativo: quando por sólo el afecto, y virtud del divino Espíritu, es elevada el alma en Dios, y a él unida. Mas en aquella cumbre de tan divina ignorancia, y escuridad, es más lo que conoce de Dios por experiencia, que lo que aprender pudiera estudiando muchos años. Es llena la voluntad del gusto, y abundancia del río de los deleytes de Dios, y el entendimiento bebe luz allí de la fuente de la vida”⁴⁵⁸.

Nuevamente el Padre Sobrino remarcó la importancia de la filosofía de esta teología, donde los conocimientos y la formación no eran necesarios. Lo único que ayudaba a la unión con Dios era el afecto y la virtud (no los muchos años de estudio), pues éstos conducían el alma por ese ignorado y oscuro sendero que llevaba a dicha unión. Es decir, sólo el amor y el afecto movían y elevaban el alma a Dios. Como se puede apreciar, este era el planteamiento por el que abogaban los anti-intelectuales, mucho más accesible, igualitario y cercano a los fieles, de todos los estamentos y condiciones, a diferencia de las teorías escolásticas. Por lo tanto, aunque Sobrino quiso casar ambas teologías, finalmente se percibe su inclinación por esta última, más afín a su espiritualidad.

F. La contemplación

En lo que se refiere a la propia explicación que Sobrino hizo de este tema en su obra, hay que decir que primeramente comentó cómo se podía conseguir el estado contemplativo. Ello se hacía mediante la oración y la meditación, es decir, los ejercicios ascéticos que preparaban y disponían el alma. Con ellos el alma se hacía más fuerte y se aclaraba el entendimiento, recogiendo en su interior y reconociendo los beneficios divinos y las miserias propias. En esta situación el fiel podía estar mucho tiempo, pues era Dios quien le introducía en el estado contemplativo, pero hasta que no se produjera

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

tal hecho, el creyente tenía que continuar orando y meditando. Por lo tanto, la situación previa a la contemplación era movimiento y discurso, después sosiego y quietud. Durante la oración y la meditación el alma buscaba a Dios, pero cuando sentía su presencia y luz, toda esta labor cesaba, entrando en el reposo de la quietud, que era la contemplación. Esta situación, Sobrino la comparó a un fuego en el que previamente había que obtener la leña, encenderlo, mantenerlo y hacer que creciera. Cuando ya se tenía una considerable hoguera, el trabajo realizado había merecido la pena, y ahora había que descansar gozando de ese calor que era la contemplación. Si la lumbre bajaba, sólo había que cebarla un poco, sin hacer más esfuerzo, y ello se hacía teniendo presente en la memoria a Cristo y su Pasión. Este aspecto se asemejaba a las palabras de la Mística Doctora cuando dijo que, aunque se estuviera en la cumbre de la contemplación, nunca se debía de dejar de meditar en Cristo. Antonio Sobrino, recordando las enseñanzas de San Agustín, expuso este tema de la siguiente manera:

“[...] conocemos (dize) para que amemos a Dios, y amándole, más cumplidamente le conozcamos, como en el fuego antes que prenda, con dos, o tres brasitas se pone un haz de leña, y como el fuego es poco, las diligencias del que le enciende ha de ser muchas, fatigase componiendo la leña, y soplando las brasitas, con que quando menos pensáys, se levanta una llama, y fuego grande en toda aquella leña. Entonces dando por bien empleado vuestro trabajo, descansays, y sentado os poneys a gozar de aquel calor de espacio. Y si algo se disminuye, con yrle cevando poco a poco se conserva, sin ser necessario trabajar de nuevo para encenderle. Bien assí en los primeros dos estados, como el fuego del divino amor, aún es poco, si es que ha de levantar sus llamas en la leña de las virtudes, y desseos del alma, no es bien dormirnos. Los soplos son los que con la consideración, y meditaciones da el alma. Sucede pues, que perseverando ella en esso, levanta sus llamas el divino Amor [...]. Entonces pues es puesta el alma en el reposo de la contemplación, y si uno no se descuyda, y distrae de manera, que aquel fuego se apague, sin trabajo podría conservarle, sólo con el cevar de quando en quando, con la memoria de nuestro dulcíssimo Salvador, y de sus beneficios”⁴⁵⁹.

De este modo podía definirse toda la labor que el fiel llevaba a cabo hasta conseguir ser introducido en la contemplación. Esta metáfora se asemejaba a las enseñanzas de San Pedro de Alcántara en su libro *Tratado de la oración y la meditación*, quien también hizo una comparativa entre la meditación y el fuego, como medio para conseguir el fuego del amor divino, y que más tarde referiré.

En cuanto a la explicación de si la contemplación era acto del entendimiento o de la voluntad y el amor, lo que señaló Sobrino en su escrito fue que era un acto de la voluntad ayudada por el entendimiento. Es decir, el entendimiento era la herramienta de la voluntad. De este modo lo expresó el Padre franciscano:

“La divina contemplación, es la preciosa y suave obra del amor: no porque lo que es contemplar no sea acto intelectual, que es un sabroso y amoroso conocimiento de Dios en una divina paz y quietud, sino porque la voluntad mueve al entendimiento a contemplar, con el fin de descansar con el amor en aquella quietíssima vista de la divina verdad y bien conocido y en su fruición suavíssima”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Ibíd., pp. 52-53.

⁴⁶⁰ Ibíd., pp. 47-48.

Por lo tanto, el entendimiento era el apoyo o instrumento de la voluntad para conducir el alma a Dios. Aunque su valor era menor que el de la voluntad, tenía que estar preparado, pues en la contemplación no podía estar cualquier entendimiento, sólo los que podían apartarse de lo que perturbaba e inquietaba al alma, es decir, el mundo exterior. Salvo para las grandes obligaciones, el entendimiento tenía que estar recogido en el interior, ya que de este modo el alma se fortalecía, enriqueciéndose de virtudes y gracias. Así como, no corría el riesgo de caer en las tentaciones. Fray Antonio decía que era necesario un entendimiento sano para que se produjera la contemplación, además de limpio y victorioso, tras haber derrotado a los vicios y las pasiones, pues de ese modo conseguiría la claridad y vista que necesitaba para la contemplación. Como explicó Sobrino en sus enseñanzas, este entendimiento limpio y preparado podía ser iluminado por Dios y elevado a la contemplación, y comprender las cosas divinas. Aquí el entendimiento adquiriría el conocimiento de Dios y se lo trasmitía a la voluntad, haciendo que ésta amara más y más a Dios, y el alma fuera creciendo. A partir de ese momento era ya la voluntad, junto con el amor, las que intervenían, ya que los pasos siguientes eran movidos por ambos elementos y las cuestiones intelectuales no eran necesarias, pues todo se basaba en el amor. Así pues, el entendimiento busca el divino amor e informaba de Dios a la voluntad. Ésta, tras recibir la noticia, comenzaba a actuar, quedándose el entendimiento apartado, pues lo que se iba a producir era tan secreto, elevado y divino, que no lo podría comprender. De ahí que el conocimiento ni la intelectualidad fueran necesarios en la contemplación. Aun así el entendimiento era recompensado con un claro conocimiento de Dios.

Respecto al amor, era una parte fundamental de la contemplación, como en general de todo el camino de perfección. Éste ordenaba al entendimiento y movía a la voluntad a encaminarse hacia Dios decidida y segura. Como dijo Antonio Sobrino:

“[...] esse amor presupone y pide actual vista o memoria de lo que amamos y essa es obra del entendimiento. Mas como el amor es el que al entendimiento despierta y manda que nos muestre el bien que amamos para más amarle y descansar y deleitarnos en él, dezimos, que es obra del amor la contemplación del entendimiento, porque naciendo del amor del alma, se ordena y termina al mismo amor, que no descansa sino en la fruición y unión de su bien”, por lo tanto: “El principio de la contemplación es el amor y el mismo amor es su término, en que amando reposa el contemplativo”⁴⁶¹.

Referente a la voluntad, con ese amoroso conocimiento de Dios, se dirigía a Él segura y con decisión, movida por el amor y el afecto. Lo que se producía después era el extático amor, en donde ni la meditación ni la inteligencia eran necesarias, sólo el amor, produciéndose la transformación del alma con Dios. Como decía Sobrino:

“Baste que sepamos en el extático amor no tener el alma necesidad de meditación, ni discursos, ni obra intelectual, más que quando mucho aquella simplicíssima presencia o memoria del bien amado que dizen comúnmente acompaña al amor; y que en esta secretíssima y sacratíssima obra cessando el entendimiento de obrar toda la fiesta y combite se haze al amor, aunque también suele aver de aquella mesa del cielo, regalos y sabrosos relieves para el entendimiento [...] quanto más se adelanta el affecto y quanto más se entra en Dios [...] el entendimiento con su inteligencia no

⁴⁶¹ Ibíd., p. 48.

puede llegar , ni saber lo que en aquel secreto obra en el alma unida y transformada en si nuestro suavísimo Dios”⁴⁶².

El Padre franciscano, con el fin de hacer más comprensible esta compleja explicación, hizo un símil con la labor del cazador y la función de su perro:

“Aunque el perro es el primero que siente la caza y el que la descubre y muestra al cazador, no es el que la mata y goza, sino su señor que le da della algo. Quién lleva el perro al monte? El cazador, para qué? No más para que le descubra la caza: la qual el señor caza y goza. Así la voluntad manda al entendimiento que le descubra la divina amabilidad, meditando, y ella la prende amando y goza en la quietud de la contemplación, a donde por el amor se transforma el alma en Dios, y entonces paga la voluntad al entendimiento su trabajo, con la parte que de aquella sabrosísima prenda le da, que es un nuevo y mucho más claro conocimiento de Dios, que nace de aquella fruición y experiencia del amor”⁴⁶³.

Como se puede ver en la explicación de fray Antonio, el papel principal lo tenía la voluntad ayudada del entendimiento, que lo utilizaba como herramienta para conseguir su propósito, tener un conocimiento de Dios. Tras conseguir esta información, lo demás era función de la voluntad y el amor, pues para avanzar a la unión con la divinidad sólo era necesario estos dos elementos, ningún conocimiento más.

En relación a su comentario de la caza, esta metáfora fue muy empleada por los autores espirituales españoles. Con ella explicaban cómo el alma iba en busca de su “presa” que era Dios, movida por el amor, como así se muestra en algunas obras como *Cantico espiritual* de San Juan de la Cruz o en *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, cuyas palabras se asemejaban a las expuestas por Antonio Sobrino. El autor, como se puede apreciar, intenta casar las dos teorías que hay al respecto sobre la contemplación, pero como sabemos, los escolásticos consideraban imposible este planteamiento, pues el alma no podía amar, aspirara a Dios y su unión sin una representación o memoria del bien amado. En cambio los anti-intelectualistas, reconocían que la voluntad estaba llena de amor divino y se movía por secretos impulsos. Esta idea la compartió Antonio Sobrino, quien añadió además, como se observa en sus enseñanzas, que ya había una previa información, recibida por el entendimiento, por lo tanto el alma no amaba sin conocimiento. Estas fueron las palabras del autor franciscano:

“A algunos les parece imposible que el alma ame y aspire a Dios y su unión sin ningún pensamiento precedente en el entendimiento, y quieren que por lo menos ha de aver una simple representación o memoria del bien que amamos [...] no parece cosa imposible que una voluntad muy cevada en el amor divino, sea movida con secretos, inopinados impulsos en aquel bien que ama, con tal vehemencia, y cosas vemos que hacen los que mucho aman, que parecen que ni están en sí, ni tienen acuerdo, ni memoria, ni entendimiento alguno[...]. Hase entender quanto a la primera información del entendimiento: mas ya informado y lleno de conocimiento del amigo, no ama sin conocimiento la voluntad, aunque sin preceder cogitación se levante y mueve a su amor”⁴⁶⁴.

⁴⁶² Ibíd., pp. 72-73.

⁴⁶³ Ibíd. pp. 48-49.

⁴⁶⁴ Ibíd., p. 72.

Fray Antonio de nuevo hizo mención a este tema en el capítulo 15. En él remarcó la importancia del amor y la voluntad para la unión con Dios, más que el entendimiento, aunque reconoció su función para que se produjera tal acontecimiento:

“Que sea en esta sabiduría lo principal el amor, verase en que más se alcança amando, que especulando: y quando la voluntad más ama, entonces más percibe de Dios, y de las cosas divinas que el entendimiento sabe, y puede contemplar. Y el mismo entendimiento, ilustrado del amor de la voluntad es hecho más capaz que antes era para recibir las theofanías, o divinas apariciones. [...] con los divino impulsos, y afectivas inspiraciones empinado, sube al secreto, e inmediato abraço de Dios, adonde llegar no puede el entendimiento, pues en este destierro no ay vista de Dios, mas la experiencia del mystico tacto, y toque de amor, con que especialíssima, y regaladamente favorecida, y atrayda de Dios el alma, se ayunta a él, y de aí embia luz al entendimiento que abaxo se quedó en su puesto, esperando del gran combite de amor los relieves”⁴⁶⁵.

En definitiva, esta defensa que Sobrino hizo del amor y la voluntad, dentro de la contemplación, pero sin desestimar un entendimiento previo, indica que a este ámbito podían acceder todas las personas, sin tener en cuenta su formación teológica (que era otro de los puntos que se discutía en relación a este tema). Según él, para llegar a la unión con Dios sólo era necesario el amor y tener la voluntad de preparar el alma, realizando todo este camino para conseguir ese objetivo. Como se ha podido ver, la intención de Sobrino era casar ambas posturas teológicas, pero como ya comenté anteriormente, su doctrina se inclina más hacia el amor y la voluntad. Ello se percibe con mayor claridad en las cartas que escribió a sus hermanas tratando esta cuestión. Un ejemplo fue una significativa epístola que escribió a la Madre María de San Alberto, su hermana, que Antonio Panes recogió en la biografía de fray Antonio. En ella se confirma el pensamiento que Antonio Sobrino tuvo respecto a este tema y que reflejó en su obra:

“En la Teología Mística (que es scientia amoris, y se aprende por ignorancia, como san Dionisio dice) cessa el entendimiento de su común manera de entender, natural, y discursiva; y aún de la sobrenatural meditación, y conocimiento ordinario de la fe, mas no queda en aquella assumpción, o elevación del alma privado de la inteligencia nuestro entendimiento, porque en aquella quietud, y como obscuridad, es subido a otro modo de entender más alto, e inexplicable, que por esso no puede decirse, lo que allí se entiende. La diferencia, que ay desta manera de entender a la ordinaria, es, que en esta precede el entender al alma [...] Mas en el éxtasis mental precede el amor al conocimiento (que el éxtasi efecto del amor es) y arroba el alma, a quien el Señor haze essa merced, por ese amor subido entra o es introduzida a aquella altíssima inteligencia, que llamamos Mística, o secreta Teología, la qual nuestro Padre san Buenaventura llama ciencia de amor, porque no por nuestra diligencia, o fuerças solo se alcança, sino principalmente por pura misericordia, y gracia es a tanto bien el alma subida”.

“[...] de que aya alma que vaya levantada, o engolfada en alto mar de amor, y sin revelaciones, pues quanto más ay de elevación, tanto ay de revelación menos, porque adonde el entendimiento, y la misma alma se pierde, y como la gota de agua, que cae en el mar se deshaze (no perdiendo con todo su ser natural, sino transformándose en el que tanto mejor es) también casi se pierde el entender, y solo el amor goza, y beve

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 138-140.

en aquella inmensidad de bien: y dixe, casi, porque no se pierde el entender del todo, mas lo que se entiende es todo inefable e incomprehensible [...]: y más se llama experiencia, que inteligencia: cosas particulares (si el Señor no quiere) ni se entienden, ni el alma las codicia saber, contenta con el todo. Y esta es la Mística Teología, de que escribiendo san Dionisio a Timoteo, le dize, que para unirse al que es sobre toda ciencia, y entendimiento, dexe toda cosa sensible, imaginable, e inlegible, en que ay mucho que dezir, porque esto podrá hazer aquel cuya ánima Dios suspendiere, y llevare a la región de la luz inaccesible, que es la tiniebla mística; mas los que assí no son introduzidos, no tengo por acertado dexten las meditaciones de nuestra vida, y salud”⁴⁶⁶.

Otro punto relacionado con la contemplación, muy tratado en el siglo XVII, fue el de la contemplación activa y pasiva o infusa, es decir, las dos maneras por las que se podía llegar a la contemplación. Según Sobrino, la divina contemplación se podía alcanzar de dos formas, por la disposición e industria del fiel, ayudado por Dios, o por la sola gracia divina: “[...] la divina contemplación y el amor estático, y unitivo, se alcança, o por nuestra disposición, e industria, ayudada de Dios, o por la sola gracia del liberalíssimo dador de todos los bienes”⁴⁶⁷. La primera manera de alcanzar la contemplación fue considerada por el autor de carácter escolástico, ya que se reconocía que mediante la meditación el alma era levantada al conocimiento de las cosas divinas. Estos fieles, de lo que veían sacaban espirituales conocimientos, y en las hermosuras visibles observaban las invisibles de Dios. En realidad éste era el camino común, por donde todos tenían que ir, salvo que Dios les llamara por otro, siendo éste el más accesible a todas las personas que no habían sentido directamente la presencia divina en su alma. Así lo comentó el Padre Sobrino:

“[...] el primer modo se llama escolástico, porque según el método de la Escolástica Theología por las perfecciones de las criaturas, meditando se levanta al conocimiento de las del Criador; el qual a los amadores de las cosas eternas es familiaríssimo. Estos de quanto mirar, y ven sacan espirituales conocimientos, y en las hermosuras visibles contemplan las visibles de Dios, y por ellas como por una escala espiritual dentro de su corazón puesta, suben, y se levantan a Dios: y este camino de las meditaciones de divinos beneficios, y misterios, y comparación de las criaturas, es el común y por donde deven yr todos, en quanto nuestro Señor por otro no llamare, y assí seria notable yerro querer entrar por otro, no los llamando. Y lo que enseñan oración de quietud, y suspensión a los que Dios no la ha dado, dissuadiéndoles el camino ordinario de la oración, y meditación, yerran”⁴⁶⁸.

En este texto, quiero señalar el último comentario del mismo, pues en él, Sobrino, hizo referencia a la corriente perfectista o quietista, advirtiéndole de nuevo del pensamiento equivocado de esta corriente. Ésta decía que el alma del creyente tenía que entrar inmediatamente en la contemplación, sin ninguna preparación previa. El autor volvió a indicar que ni ese camino y esas enseñanzas eran las adecuadas, sino que había que seguir el camino ordinario, realizando la oración mental y la meditación, hasta que la divinidad condujera o elevara el alma del fiel a otro estado.

⁴⁶⁶ PANES, A., op., cit., pp. 715-716.

⁴⁶⁷ SOBRINO, A., op., cit., p. 69.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, pp. 69-70.

La segunda forma de llegar a la contemplación era de carácter místico, es decir, la contemplación pasiva, infusa o sobrenatural. Ésta no estaba en manos del fiel sino que era Dios quien le levantaba directamente, sin necesidad de ningún tipo de esfuerzo o trabajo. Mientras que la otra se iba aprendiendo poco a poco, con la oración y la meditación, y con la ayuda de Dios, ésta no se enseñaba sino que era recibida de manera gratuita por la divinidad. Fray Antonio explicó este tipo de contemplación de la siguiente forma:

“El otro modo, y medio de ser a la contemplación levantado, es mystico, quando sin comparación de criaturas, ni meditaciones es el entendimiento ilustrado en sus superior cumbre con la lumbre sobrenatural: Por cada una destas dos maneras mystica y escolástica, se despierta, y engendra en la voluntad el divino amor, y en ambos modos precede el conocimiento, y contemplación al amor”⁴⁶⁹.

En definitiva, por ambas formas se conseguía elevarse a la contemplación y unión con Dios, una de manera más directa y la otra con algo más de esfuerzo, pero ya fuera más pronto o más tarde se conseguiría llegar a Dios. Este comentario era también una manera de consolar y animar a todos aquellos fieles, que no habían sentido todavía la presencia directa de Dios, por eso se les decía que siguieran por este camino y no cesaran de orar y meditar, pues através de él también llegaría a la unión con Dios. El Padre franciscano, en sus explicaciones, añadió además otro modo de alcanzar la contemplación, mucho más extraordinario:

“Como demás de las dichas dos maneras de alcançar la contemplación, y divino amor, ay otro de levantarse el alma en Dios muy alabada de los mysticos Theólogos por su facilidad, y nobleza: que llaman sapiencia unitiva, y consiste en los movimientos anagógicos, o aspiraciones con que la voluntad aspira, y se levanta a Dios, con frequentados actos, e impulsos; mediante los quales, por una maravillosa manera, la voluntad se mueve, y enciende, y aprovecha más en poco tiempo, y sin ningún trabajo, que con otros prolixos, y largos exercicios. Mas pide advertencia, y discreción este documento, porque anticipándose algunos antes con antes a querer yr por aí, podrían errar. Porque la contemplación, y familiar trato del alma con Dios, pide disposición y exercicio. Y assí dize san Dionysio en el libro Celestial Hierarchia [...] Ningún imperfecto se me entremeta a contemplar [...] Pide, pide, y requiere el trato familiar de Dios mucho recato, y guarda de sí, mucha inocencia, y limpieza”⁴⁷⁰.

Correspondía a un estado místico, más especial y sobrenatural, pues en él se producían los célebres éxtasis, arrobos, raptos..., que anunciaban la pronta unión con Dios. Era la experiencia que vivieron los grandes místicos, y muy pocos pudieron sentirlo, ya que era Dios quien lo hacía. Debido a ello, el autor, basándose en las enseñanzas de San Dionisio en su obra *Jerarquía Celestial*, volvió a señalar la importancia de los ejercicios, para preparar y disponer el alma hasta recibir la llamada de Dios, y no querer y desear entrar en este estado por sus propios medios, pues dependía de la divinidad y no de la persona. Como indicó en el anterior comentario, otra vez condenó, de manera indirecta, las teorías perfectistas o quietistas, y acentuó lo importante de tener un carácter humilde ante Dios en estos momentos del camino de perfección.

⁴⁶⁹ Ibíd.

⁴⁷⁰ Ibíd.

Para concluir este apartado hay que hacer mención al tipo de oración que se producía en el estado contemplativo, y por ende, en el grado iluminativo, la oración de quietud. Como he referido, en este grado, aunque el fiel sintiera que su alma estaba preparada para unirse con Dios, Éste todavía no la levantaba, por lo que debía seguir ejercitándose en la oración mental y la meditación. La explicación que el Padre dio sobre esta oración era de clara influencia teresiana. En ella el fiel sentía que ya estaba muy cerca de Dios y faltaba poco para la unión. Aquí la voluntad estaba suspensa y el entendimiento no quería entender, quedándose el alma en una tremenda quietud, en la que sentía la presencia de Dios. El fraile lo describió así:

“Oración de quietud, en que todas las potencias descansan, y que por maravillosa manera entiende el alma, quan cerquita está della Dios, y quan poquito le queda para ser toda a él unida, y que no se enagenan, ni pierden del todo las potencias. La voluntad está assida, y suspensa: el entendimiento, y memoria libres; mas ni el entendimiento, querria entender más que una sola cosa, ni la memoria, acordarse de más, ni el ánima querria que respirasse el cuerpo, quanto más moverse, sino gozar sólo de tal quietud: ni querrian hablar, ni que les hablassen, sino continuar siempre aquella su oración, y quietud, en que tan presente siente a Dios, y que por solas señas del son entendidos, y le entienden. Y algunas vezes aquí corren de suyo lágrimas dulces, y se pasan el día entero en que la voluntad no se desprende, ni desasse de Dios, suelto el entendimiento, y memoria para las necesidades que ocurren comúnmente; en lo qual anda como por fuerça, y robada de Dios toda el alma, y su atención”⁴⁷¹.

G. Éxtasis y raptos

Fray Antonio Sobrino, como expuse al tratar su vida, sintió en persona la presencia de Dios y los sobrenaturales fenómenos que Éste provocó en su interior, como así explicó su biógrafo Antonio Panes. Pero el autor franciscano, al exponer el tema de los éxtasis, raptos y unión con Dios, decidió tomar las palabras de Santa Teresa de Jesús, a la que consideraba que era quien mejor había definido estas extraordinarias experiencias. En esta cuestión, Sobrino remitió en bastantes comentarios a las enseñanzas de la Mística Doctora, en especialmente a su obra *Moradas*, por lo que la influencia de la Santa en el contenido de estos temas, que corresponden al capítulo 10, 11 y 13, era considerable. En este caso, voy a comentar las propias enseñanzas del Padre Sobrino, explicando las influencias teresianas en el apartado dedicado a las fuentes de inspiración e influencias, con el fin de mostrar solamente el pensamiento del fraile franciscano, aunque en estos apartados lo que se vislumbra es el pensamiento de la Santa abulense más que el del propio autor.

El alma del fiel, tras estar purificada, preparada y liberada, así como haber conseguido la quietud interior, era ligera y movable. De ahí que Dios atrajera el alma hacia Él, como el imán atrae al hierro o la paja es elevada por el aire, ya que estaba dispuesta para recibir la presencia de Dios y sus toques extraordinarios. Dichos elementos la inflamaban, herían de amor y deseo de estar con Dios:

⁴⁷¹ Ibíd., p. 80.

“[...] del nobilíssimo, y supremo toque de Dios. Que sobre los demás modos diligencias, e industrias nuestras, mueve el ánima, y sus potencias con maravillosa eficacia, y sobre todas las demás obras secretas, es secretíssimo. Pero cómo toca el Espíritu santo al alma? (dizen algunos) que sin que preceda, ni acompañe acto ninguno intelectual; y como si dixesemos estando uno divertido toca a lo supremo del alma el divino Espíritu con el fuego sacratíssimo de su amor, e inflamada, aquella cumbre, recibe, y padece a Dios, y a las cosas divinas [...]. Y assí como acercando la piedra Imán a las cosas que ella atrae con su virtud (mediante la qual las toca) al punto las menea, y levanta, y las roba, y ayunta consigo. Lo mismo haze Dios con las almas que assí secreta, y eficazmente toca”⁴⁷².

Estas experiencias eran los comienzos de lo que sería la posterior unión transformativa con la divinidad, en los que Dios iba preparando el alma y le daba noticia suya, con el fin de que ésta tuviera más amor y necesidad de estar con Él. En este estado se producía conversaciones entre Dios y el alma, así como éxtasis, raptos y arrobos. Estos fenómenos eran actos que Dios llevaba a cabo en el alma del fiel, sacándola de sí y de todo lo que conocía, para acercarla más a Él. Estos hechos sobrenaturales solían ser de gran intensidad, como decían los místicos, y dejaban los sentidos exteriores, interiores y el entendimiento común enajenados. Esta acción que parecía violenta, no iba contra la libertad y la natural inclinación de la voluntad, sino que su fin era Dios. Dichos fenómenos eran catalogados como violentos por los espirituales, especialmente los místicos (quienes lo habían vivido), pues su modo de actuar provocaba sensaciones fuera de lo normal, suspendiéndoles, robándoles los sentidos y el entendimiento, e incluso en algunas ocasiones habían tenido levitaciones, todo ello de manera rápida y extraordinaria. A pesar de la violencia de tales hechos, según ellos, el alma no padecía violencia en la sustancia sino en el modo. Esta actuación la llevaba a cabo el Señor para unir el alma con Él, y lo que pretendía era que el fiel le amase de todo corazón y con fuerza. El Padre Sobrino explicó estas experiencias diciendo que eran:

“Un trasiego que hace Dios en el ánima, sacándola de las cosas en que ella comúnmente entiende y se ocupa, a otras sobrenaturales o sobre sus fuerças, que por sí a ellas no pudiera subir; y subiendo por la divina virtud que la roba y eleva es enajenada no sólo de los sentidos exteriores, sino de los interiores y de la ordinaria y común manera de entender”⁴⁷³.

El autor señaló dos tipos de éxtasis que se podía producir. El primero se asemejaba a la oración interior y de recogimiento, y era provocado por la sensible consolación y gusto de Dios. Era el menos violento y recogía el alma y las potencias en el interior, retirándola de los sentidos, aunque no la privaba totalmente de ellos. Tampoco elevaba el alma del entendimiento, pero sí de la meditación y el discurso. Este tipo de éxtasis solían causar algún deleite infundido por Dios en el alma, mientras ésta se encontraba meditando. El alma, movida por los afectos y la ayuda de Dios, se recogía en su interior con una suave paz y descanso. La elevación que se producía en este éxtasis, como decía fray Antonio, no era sobre sí ni fuera de sí, sino dentro de sí, robándola de los sentidos exteriores, excitándola el deseo, la necesidad y amor de querer estar con Dios:

⁴⁷² *Ibíd.*, p. 73.

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 75.

“La primera especie que ay de raptó, aunque recoge el ánima, y sus potencias a lo interior, y la retira de los sentidos, mas ni totalmente la priva del uso dellos, ni la levanta sobre el entendimiento; aunque sí sobre lo que es meditación y discurso. Suele causar esta manera de raptó alguna delectación que Dios infunde al alma, estando ella meditando algo con atención; de cuya consideración, movido su affecto, se dispuso, ayudada de Dios para aquel interior recogimiento, y paz en que suave, y sabrosamente descansa. Y aunque a ese grado de amor, y contemplación no puede por sí mismo subir ninguno, sino es siendo a él tirado, y levantado de superior, y sobrenatural poder; no es elevación del alma sobre sí, ni fuera de sí, sino dentro de sí, robada de los exteriores sentidos, excitada de la concupiscible sed de la divina consolación, y experiencia que el benignísimo Dios le concede, para aficionarla a sí, y desaficionarla de todo lo que fuera del ama. [...] el alma de tan redobladas prisiones suelta, comienza a bolar a lo superior, aunque se representan fatigas, y dificultades en el camino”⁴⁷⁴.

En concreto, con este tipo de éxtasi o raptó, el alma ya notaba la presencia de Dios, con pequeños toques que las sacaban de sí, introduciéndola en su interior, donde estaba la divinidad, con el fin de alejarla del mundo exterior e introducirla más en el ámbito celestial y divino, con la intención de que el alma tuviera más deseos de estar con Él. Como se puede apreciar, la forma de actuar de este fenómeno extraordinario no era tan agresiva, como sí será los siguientes, pues lo que se producía en él era mucho más suave y recogido, con el objetivo de ir acostumbrando al fiel a la presencia de Dios.

El otro fenómeno era la embriaguez del espíritu, en donde el fiel sentía la consolación divina en el corazón y potencias sensitivas. Aquí el creyente sentía un gran placer que llegaba a manifestarlo a cara exterior, pues Dios había apaciguado la sed que sentía el alma de querer estar con Él. Sobrino, basándose en las palabras de Santa Teresa, llamó a este éxtasis embriaguez, ya que el alma, tras beber el agua divina, experimentaba sensaciones de gozo semejantes a las que se tienen con el vino. Era la alegría y emoción que sentía el alma tras presentir a Dios en su interior, después de los desasosiegos, haciéndola estallar de gozo, llegando a percibirse en el exterior. Pero todavía no se producía la unión.

Ambas experiencias son de nuevo comentadas por el autor pero a través de las enseñanzas de Santa Teresa, en especial por medio de las explicaciones que la Santa expuso en la Morada 4. Según fray Antonio, tomando las palabras de la Mística Doctora, la primera experiencia correspondía a la oración de contentos, y la segunda, la embriaguez del espíritu, a la oración de gustos. La oración de contentos comenzaba en el fiel y terminaba en Dios, pues era Él quien causaba esta sensación en el corazón. Pero más que ensancharle, lo que hacía era apretarle, con el fin de que sintiera más deseos por la divinidad. De esta manera lo explicó el Padre franciscano, basándose en la doctrina de Santa Teresa:

⁴⁷⁴ Ibíd., pp. 76-77.

“Los contentos, dize, comiença en nosotros, y acaban en Dios [...]. Los contentos, tienen en nuestra industria, y consideración su principio, aunque quien los causa en el corazón es la gracia. [...] Los contentos, dize, y consolación, a que nosotros ayudamos, no ensanchan el corazón, antes suelen apretarle, y hazer prorumpir en lágrimas, y sollozos”⁴⁷⁵.

Como se puede ver, este tipo de éxtasis o raptó, a diferencia de la explicación anterior que expuso Sobrino, no era violento, pero tampoco placentero, como si será el siguiente, ya que en este caso el alma sentía enormes deseos de Dios e incluso dolor por querer estar con Él, de ahí la explicación del corazón apretado y las lágrimas. Ello era debido a que el fiel había sentido la presencia de Dios en su interior por un breve tiempo, y al marcharse tenía más deseos de estar con Él, quedándose desasosegado.

Distinta sensación provocaba la oración de gustos, que procedían de Dios y terminaban en el fiel, quien lo recibía de su interior, donde se encontraba la fuente de la vida, como indicaba Sobrino. Causaba una sensación tan profunda que se extendía hasta el exterior, haciendo grandes bienes que no se podían definir. Consideraba que esta gracia era una dicha que procedía del divino amor. El autor lo explicó de esta forma:

“Los gustos comiençan de Dios, y derrámanse en abundancia por nosotros [...]. Los gustos manan de suyo de lo íntimo del alma, adonde los manantiales de la fuente de la vida derraman sus avenidas; y es con tanta abundancia, que llenando de la divina embriaguez, y dulcedumbre el corazón, y potencias interiores, se estienden hasta las exteriores y cuerpo, enriqueciendo todo el hombre, y causando en él bienes que no se pueden dezir. [...] Es dicha esta gracia, y efecto del divino amor, embriaguez, por la semejança que tiene con la que causa el vino natural, el qual bevido en abundancia, saca de sí al hombre, y no pudiéndole digerir por ser mucho, le vomita; assí el espíritu al deleyte, y gozo superabundante del divino amor, no pudiendo el corazón contenerle, sale de tantas maneras fuera”⁴⁷⁶.

Según el Padre franciscano, el fenómeno de la embriaguez, solía darse en los fieles que se encontraban en los comienzos del camino y habían sido tocados por Dios para unirles con Él, pues no dominaban bien los impulsos y estaban poco experimentados. También se producía en los que tenían muy bullicioso el corazón. Como decía fray Antonio: “Imagino que los fervores, y gestos exteriores los causa la espiritual abundancia en los nuevos, con la inexperiencia, y novedad de cosa tan grande, o en los que tienen muy bullicioso el corazón que no es en su mano sosegar, dissimular, y encubrir la gracia, y sus favores”⁴⁷⁷. Estos impulsos podían ser: gemidos, voces informes, temblores en el cuerpo, impulsos, sensación de querer correr... Sobrino puso como ejemplo de persona que había experimentado este tipo de éxtasis a fray Bernardo de Quintabal o Quintavalle⁴⁷⁸. En este caso, aunque la experiencia era algo más violenta, por las sensaciones externas que provocaba, tenía un carácter más placentero, ya que en aquí, el fiel se encontraba a gusto, y sentía directamente a Dios, amándole aún más.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 79-81.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

⁴⁷⁸ Fray Bernardo de Quintavalle fue uno de los discípulos de San Francisco de Asís.

Otro tipo de experiencia de carácter más violento fue la que mencionó Sobrino referente al amor violento y sus causas. En este caso, Dios elevaba el alma a lo más alto y perfecto grado de amor, y aunque resultaba gozoso, pues se sentía a Dios, el corazón se dilataba, la persona desfallecía y su cuerpo se desmayaba, sintiendo morir de amor, provocando más deseo y necesidad de estar con Dios. Este raptó era el que más disponía a la unión del alma con la divinidad, ya que “muriendo” el alma comenzaba a vivir pero en Dios, es decir, se deificaba. Fray Antonio lo explicó de esta manera:

“Tirando el benignísimo Dios el ánima a más alto, y perfecto grado de amor que los dos pasados, al fin amor desnudo, que aunque es suavísimo el gozo que causa en el corazón, sin detenerse en ninguno de los divinos dones, sólo desea descansar en la divina unión, y brazos de Dios, adonde por la grandeza del deleyte así se dilata el corazón, que abiertos los poros, desfallece, y causa desmayo en todo el cuerpo: y tanto suele, o puede crecer esta lesión y sabrosísima herida, y desfallecimiento, que llegue a hazer morir de amor, cuyos ímpetus creciendo, así crece el desseo, y sed de Dios, que no pudiendo el corazón sufrir el ánsia, y dolor de tal herida, salta, y el ánima le dexa, y se va al que así la hiere. [...] San Iuan Evangelista, reveló nuestro Señor a santa Getruda que en un júbilo, y suavísimo éxtasis sin dolor ninguno corporal le desató el ánima, y se la bolvió a reunir gloriosa, y así se le llevó en cuerpo, y en ánima a su Reyno. Este raptó en que así desfallece, y salta el corazón, es la disposición más propia para la unión perfecta, en que muriendo el ánima, la muerte que san Bernardo llama de los Ángeles, es trasladada a la vida de Dios”⁴⁷⁹.

Estas palabras recuerdan en gran medida al célebre poema de Santa Teresa de Jesús *Vivo sin vivir en mí*, aunque en este caso fray Antonio no la mencionó.

Pero el raptó o fenómeno que ya disponía a la unión, era el “vuelo del espíritu”, calificativo que en su momento le dio la célebre Santa. Aquí ya se producía una elevación y experiencia mayor dentro del alma, uniéndose ésta finalmente con la divinidad. Como lo mencionó el autor:

“Pone aquella bendita, y tan experimentada Madre algunas diferencias de raptos, y entre ellos uno que llama, buelo del Espíritu, porque es tan acelerado, y repentino, que pone grande miedo en los principios, porque hasta el mismo cuerpo llega a arrebatar, y levantar dela tierra en algunas; y no poca resignación, ánimo, y confiança en Dios pide tal affecto: porque verse aquí uno estar en sus sentidos, y en un instante ver que le arrebatan en el alma, y cuerpo, sin saber quién, ni adonde, no ay duda sino que la primera vez turbara a almas valientes. Bien sé yo, quien lo experimentó, temiendo que aún el alma se le arrancara del cuerpo”⁴⁸⁰.

En esta explicación, aunque fray Antonio se inspiró en Santa Teresa, también se puede ver la propia experiencia que sintió él mismo cuando vivió este elevado fenómeno divino en su interior, en el que se encontró fuera de sí y no podía controlar su alma.

Antes de terminar este punto quería mencionar otro tipo de experiencias sobrenaturales, que se producían en estos momentos previos a la unión con Dios, y que el Padre Sobrino los explicó, especialmente, en el apartado del Epílogo. Estos fenómenos eran las locuciones o hablas místicas y las visiones, y que también tenían una destacada influencia de la doctrina teresiana. Las hablas o visiones, eran otros de los toque divinos

⁴⁷⁹ SOBRINO, A., op., cit., p. 82.

⁴⁸⁰ Ibídem, pp. 93-94.

que Dios hacía al fiel dentro del grado iluminativo, para indicarle que pronto le uniría a Él. Estos actos eran esperanzadores, pues además de animar el alma de la persona para que no desfallecerá en esta larga espera, hasta que la divinidad le levantara para unirla con Él, le provocaba más deseos de estar con Dios y amarle. Se les han llamado sentidos espirituales o místicos, como dirían los psicólogos, pues el fiel al explicar la presencia directa de Dios, lo hacía como si fuera un sentido corporal, ya que se le podía percibir por medio del oído, la vista, el olfato, el gusto o el tacto. Pero de este tipo de fenómenos solían desconfiar los espirituales e incluso advertían de ellos, pues podían ser engaños de la mente o del demonio⁴⁸¹. Estas experiencias extraordinarias no eran violentas sino placenteras y no duraban mucho tiempo. En ellas Dios se comunicaba con el fiel, dándole noticias suyas y de su Reino, sobre todo en las locuciones. De este modo lo expuso Sobrino:

“Fuera de las hablas que el alma oye por las palabras formadas, ay otra espiritualíssima manera de hablar, y es quando Dios, sin especies, ni figuras sensibles, pone en el entendimiento, y porción superior del ánima, las verdades mismas en una clara luz que infunde; en la qual, sin cansancio, antes con maravilloso descanso, y serenidad, enseña al alma en brevíssimo tiempo, más cosas que pudiera aprender por estudio en muchos años. [...] Y aunque esta manera de hablar Dios, no es del estado desta vida [...], possible cosa es aver hablado assí con algunos muy amigos, aunque de passo, començando ya desde esta vida a darles a gustar algo de lo que allá gozarán con perpetuidad, y permanencia. [...] Quién sabrá, ni podrá dezir lo que este hablar es, y la suavidad, y dulçura de tales palabras, que el oyrlas es gustar gloria? [...] mas según lo ha sabido de personas muy experimentadas, ni aquél espejo, ni aquella luz; de puro hombre es carne mortal, se dexó ver todo al descubierto, sino templada su infinita, e inaccesible claridad mediante algún velo, o velos de especies criadas, representativas de Dios: por lo qual en San Pablo llamó bien santo Thomás a esta vista, media entre la de la Fe y de la gloria”⁴⁸².

En esta explicación que fray Antonio dio sobre las hablas espirituales, hay varios puntos significativos. Por un lado indica que sólo unos pocos habían tenido estas hablas con Dios: “cosa es aver hablado assí con algunos muy amigos”, lo que muestra de nuevo el carácter del grado iluminativo, el cual no estaba al alcance de los fieles, sino que era Dios quien lo concedía. Por otro, que lo sucedido en esa comunicación era inefable: “Quién sabrá, ni podrá dezir lo que este hablar es”. Como ya expuse, los fenómenos acaecidos en este grado (éxtasis, levitaciones, visiones, locuciones...) eran extraordinarios, no sucedía en la vida normal, pues procedían de Dios. Esta experiencia que sentía el alma, ya fuera la presencia de la divinidad o la unión con Él, era difícil de explicar, ya que no existían palabras que pudieran definir o describir tales actos.

El último aspecto es el que expone al final de su explicación, cuando el autor indicó que aunque Dios se hacía presente en el alma del fiel y le comunicaba algunas noticias de su Gloria, no le mostraba, ni le contaba todo, sólo algunas cosas, debido a su condición mortal. Este punto señala también varias cuestiones. Primeramente, la intención de que el creyente, tras este breve encuentro, tuviera más deseos de estar con Dios y conocer todo su saber, Reino y amor, por lo que seguiría luchando para conseguir ese fin. En segundo lugar, al referir la condición mortal del fiel y que estas experiencias se

⁴⁸¹ CILVETI, A., op., cit., pp. 55-58.

⁴⁸² SOBRINO, A., op., cit., pp. 155-156.

encontraban entre medias de la Fe y la Gloria, da a entender dos planteamientos, que la persona no conocería el resto hasta que no se uniera con la divinidad o, a pesar de la unión, no podría acceder a ello hasta su muerte, debido a su condición mortal. Lo más posible fuera que Dios se mostraría por completo y le transmitiría toda la información, cuando uniera su alma con Él, ya que a partir de ese momento el alma era transformada en Dios y se deificaba.

En relación con el tema de las hablas divinas, y de nuevo recordando a la Mística Doctora, Antonio Sobrino comentó, las señales para discernir si estas hablas procedían de Dios o de la imaginación del creyente:

“Otra señal se toma de la claridad de la habla: que en las que son de Dios, la razón es perfecta, y las palabras muy bien pronunciadas, y distintas, sin que les falte una letra: y el ánima las perciben clarísimamente, y se le quedan impressas: lo qual no tienen las hablas que proceden de nuestra imaginación. También el venir estas hablas sin aver precedido ningún pensamiento de aquello en el ánima, sino que de repente formadas responden a algo que la persona ha deseado saber, o necesita de presente, o la previene para adelante: lo qual bien se ve no es obra de la imaginación. También aquí no haze más el alma, que oyr atenta a otro que habla. Y en lo que habla la imaginación, es como quando yo estoy a solas, y soy el que me hablo, y el que me oygo. También a una sola palabra de las de Dios, suele recibir el alma tanta luz espiritual, que claramente se ve ser aquel efecto divino. Lo qual no passa assí quando las interiores palabras, o pensamientos son nuestros”⁴⁸³.

En lo que respecta a las visiones espirituales, el Padre franciscano no dio una dedicación especial a este tema, como si lo hizo con las locuciones. Pero sí expuso los dos tipos de visiones que podían darse dentro de los fenómenos extraordinarios y que eran, la visión imaginativa y la visión intelectual, a la que considera como la más excelente. Referente a la visión imaginativa comentó:

“La visión imaginaria tiene muchos grados, o diferencias. El primero, quando por solas imágenes, o figuras se revela algo. El segundo, quando sobre esso se oyen palabras, que más claramente que las imágenes descubren la verdad inteligible, que es en lo que consiste la profecía, o revelación; y assí este grado es más notable que el primero. El tercero, y nobilíssimo es queando el ánima no sólo ve figuras, o oye hablas, o muestra la visión”⁴⁸⁴.

En cuanto a la visión intelectual expuso:

“La visión intelectual, que es en la que sin corporales imágenes se revelan las cosas divinas, es más excelente que toda visión imaginaria. Mas si se revelan cosas sobrenaturales por imágenes, y cosas naturales intelectualmente; entonces más excelente visión es la imaginaria, por razón de la más excelente materia; porque de su linaje siempre es la intelectual visión más perfecta, por ser más semejante a la visión beatifica: y cosa más perfecta ver la verdad en sí misma, que verla por velos de corporales comparaciones, y figuras”⁴⁸⁵.

⁴⁸³ *Ibíd.*, pp. 156-157.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 153.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 154.

Se puede percibir de ambas explicaciones que, Sobrino no dio una gran importancia a este tipo de fenómenos o no les daba mucha confianza, si no iban acompañados de otros, como las locuciones, ya que podían dar lugar a confusiones o malos entendidos de la mente, sobre todo en las visiones imaginativas. Por ello considerara más auténticas las visiones intelectuales, pues revelaban noticias divinas sin imágenes corporales. El autor franciscano, debido a que tenía que enseñar el camino de perfección a los fieles, con el fin de que conocieran la verdadera doctrina y no cayeran en las falsas teorías heréticas, tuvo que dar razones de todos estos fenómenos, que también podían ocurrirles a los que se encontraran en los estados más superiores del camino, y especialmente, cómo actuaban, para que supieran distinguirlos.

H. La unión del alma con Dios

El fiel, tras haber realizado todos estos ejercicios que han purificado y preparado su alma, así como, haber sentido algunos toques divinos, finalmente era levantado por Dios a su unión, produciéndose una transformación espiritual que deificaba el alma. Aquí el creyente ya no tenía que hacer más esfuerzos, trabajos o sacrificios, sino descansar en los amorosos brazos de la divinidad, recibiendo toda su gracia, saber y amor. Antonio Sobrino al tratar este punto en sus explicaciones, se basó también en las enseñanzas de la Mística Doctora, aunque, como dijo Panes, él sí sintió la unión de su alma con Dios. Sobrino llegó incluso a tomar palabras textuales de la propia Santa, con el fin de que quedara más claro estos comentarios y fueran más comprensibles para el lector.

Como he referido, en este estado el alma era unida a Dios y ya no tenía que hacer ningún ejercicio o esfuerzo, sólo recibía del Señor. Esto no significaba que estuviera inactiva o inmóvil, planteamientos más propios de mentalidades heréticas. El alma seguía actuando aunque no lo pareciera o incluso ella no lo percibiera, ya que no estaba impedida, y esta actividad no suponía un mayor trabajo. Esta cuestión fue comentada con claridad por el autor franciscano, y correspondía a la oración de unión y la oración de transformación o aniquilación de sí. Respecto a la oración de unión fray Antonio dijo lo siguiente:

“Oración de unión, en la qual totalmente cessa el ánima, y sus potencias de obrar, no haziendo más que recibir quietíssima, y suavíssimamente los divinos influxos, y coloquios, o comunicaciones. Assí como un niño que está mamando el pecho lleno de leche, sin hazer más que atraerla con su boquita, y paladar, aunque mama con gran quietud, y descanso, no dexa de hazer algo, mas si cessando, él de todo punto en el paladar, no hiziesse más que tragar, y dexar yr por la gargantica abaxo la leche ordeñada en su boquita por mano de su madre, aquí propiamente se dirá, que sin hazer nada, totalmente mamava aquel niño; (comparación de aquella Santa) [...] mas en la oración de unión, que es de la que vamos hablando, estando el alma como está con todas sus potencias apegadas, y unidas al Señor, infinito bien, gozale assí fixa, y quietamente, que ella alomenos no siente que haga más que recibir, y gozar lo que le dan, que es lo que no se puede dezir. Bien dixo aquí la santa madre, que según el descanso con que en esta unión el alma goza de Dios, al menos que ella lo sienta, no siente que haga cosa alguna: mas aunque según su sentimiento lo piensa, y dize assí, imposible es, que totalmente cesse el entendimiento de entender, ni la voluntad de amar en quanto no estuvieren estas potencias impedidas, y aunque allí están

suspendidas, mas no impeditas, pues goza la voluntad del summo bien; y el entendimiento sabe esto, y lo entiende, aunque no lo comprehende: Mas como el entender, y amar, allí sea en tan dulce reposo, y soberano ocio, parece que totalmente cessa allí nuestra operación; mas nunca cessa el alma de producir mental Verbo, y amor”⁴⁸⁶.

La oración transformativa, así como aniquilación de sí, tenía un carácter mucho más íntimo e incluso inactivo, si se compara con la oración de unión. El autor, basándose en las enseñanzas de San Buenaventura y San Dionisio, la expuso como un estado en donde el alma no estaba totalmente inmóvil, sino que su labor era más divina, diferente a las que se hacía en el mundo exterior. Aquí ya no tenía un gran valor los actos exteriores de: los sentidos, la imaginación, la razón, el entendimiento..., sólo el afecto y el amor de la voluntad hacia Dios. El autor lo comento de la siguiente manera:

“[...] esta tan absortiva transformación del alma en Dios, en que dezimos son tiradas al centro, y hondo dellas las potencias, siendo, esto como un desmayo, y espirar [...] como los Mysticos Theólogos, dizen en este silencio tan secreto, y profundo, ninguna cosa obra el hombre, no sólo en la imaginación, y sentidos, mas ni con la memoria, entendimiento, y voluntad; sólo dizen recibe, y padece el ánima la suavíssima, y diviníssima operación, y experiencia de Dios. [...] Cessan pues en la mystica unión los exteriores actos de los sentidos, y los interiores de la imaginación y racionación, y todo discurso, y meditación del entendimiento, y todo desseo y affecto de la voluntad proprio, excepto el affecto, y amor que de la voluntad llena de Dios mana, y procede de suyo, sin cuydado del alma; [...] En la Theología mystica todo se lo ponen guisado allí sin trabajo, y por esso piensan que no hacen nada. Y por esso los mysticos Theólogos en la transformativa unión dizen, que les parece ninguna cosa haze el alma, mas que recibir, y gozar; y no es mucho, pues assí la vista como la fruyción divina en la patria, más consiste en recibir, y padecer, que en hazer, o obrar, como enseña nuestro padre san Buenaventura en el 2.lib. de las sentencias, distinción 23. [...] que quiere dezir: Que su hazer allí consiste principalmente en recibir lo que le dan, que es el bien infinito: y los doctores Theólogos Escolásticos, porfían, y contradicen, que no pueden estar allí ociosas las potencias sin sus propios actos [...] lo que el alma siente allí, es el suavíssimo Dios que la regala con tanto amor, que teniéndola en sí transformada, la llena de su amor, y sabrosíssimo gusto, el affecto, y el entendimiento descansa en la divina luz templada con aquella tan misteriosa, y delectable tiniebla; y al que esto goza, no le parece que haze allí más que gozar, y recibir: ni le parece que produze acción, ni actos algunos de sus potencias: sino que los padece, como dixo san Dionysio del divino Hicroteo [...] no solamente por el camino ordinario de aver estudiado, y leydo libros: sino también por la infusa, y recebida luz. [...] y si todavía porfiare el solo escolástico, que en essa experiencia, y pasión ay acción, digámosle que assí es, pues quien recibe algo haze: y adviertan, que en comparación del modo que tienen de obrar nuestras potencias fuera de aquella suprema, y perfectíssima unión, bien se puede llamar aquella diviníssima obra silencio, paz, descanso, y cessación de todo acto, y operación común, contemplación, y tranquilíssima fruyción divina”⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ Ibíd., pp. 85-86.

⁴⁸⁷ Ibíd., pp. 89-93.

En esta explicación que expuso el Padre Sobrino de la oración transformativa, se muestra de nuevo la disputa referida en la contemplación, entre los escolásticos y los anti-intelectualistas. En este caso era debido a la cuestión de si había actividad o no dentro de este estado. Los anti-intelectualistas o místicos decían que no se hacía ningún tipo de actividad común, así como, no hacía falta tener una esmerada formación, pues sólo era necesario el afecto, el amor y el estar con Dios de manera infusa, y que la acción realizada no era como la que se desarrollaba en este mundo, teoría que los escolásticos no aceptaban. Además indicó que lo que sucedía en este grado era íntimo y nadie podía saberlo, aspecto que mencionó especialmente en la oración de unión. Con el fin de hacer más comprensible esta explicación al lector, Sobrino recurrió a Santa Teresa, quien también definió ambos conceptos:

“La B. Madre Teresa de IESÚS, distingue la oración de unión desta que acabamos de describir de transformación, diciendo, que la oración de unión es como el desposorio, en que aunque el Esposo, y la Esposa, se tratan con amor, y prometen su fe, mas aún no lleva el esposo a su poder, y casa la Esposa, como quando se casan: y esto passa en la oración de la transformación perfecta, y rapto: en que enagenada el alma de los sentidos exteriores, e interiores, le roba el celestial Esposo a su interior secreto, adonde le muestra su casa, y riquezas, y le suele en este estado asegurar, que ya no la apartará más de sí: y assí es cierto, que algunos llegan en esta vida a tanto aprovechamiento, y divina privança que son certificados de que ya nunca Dios de sí los apartará [...]”⁴⁸⁸.

En este comentario se percibe el tema del matrimonio espiritual, que como ya referí, fue el ejemplo que tomaron los espirituales para describir lo que sucedía en el grado unitivo. El autor franciscano señaló que la oración unitiva era el desposorio, es decir, la presentación de los contrayentes, y la oración transformativa era el propio matrimonio en sí, donde los cónyuges se unían para siempre, en este caso la unión del alma con Dios. Con esta transformación, el fiel ponía fin a todo este largo y esforzado camino, que conducía a la unión de su alma con la divinidad, una alta recompensa para una gran lucha. Antonio Sobrino dijo al hablar de la unión transformativa:

“Entre los mentales excessos, aquel parece supremo, y mayor, según el qual las tres potencias del alma son más divina, e íntimamente tiradas, y llámadas a la essencia y centro, adonde Dios por ilapso de su gracia, maravillosamente aposentado, reside por inefable manera. Adonde la essencia como las potencias, assí se tocan, y mezclan con Dios, que los que lo experimentan dizen ser allí adonde el ánima se pierde, como la gota de agua que cae en el mar: aunque essa de tal manera se convierte en el ser del mar, que pierde el suyo; acá conviértese el alma, o transfórmase de tal manera en Dios, que parece dexa, y pierde su ser, pasando toda en el divino: mas no pierde su substancia, ni se aniquila, sólo es en las qualidades la mudança según las quales la substancia se penetra, y toca con Dios, demanera que haziéndose del espíritu increado, y creado como san Pablo dize un mismo espíritu; puede llamarse esta unión, absortiva, y transformativa, mas no se puede llamar essencial, o substancial, pues no es el ánima en ella hecha con Dios una substancia, o, essencia, aunque es hecha un espíritu con él por la participación del, por gracia, y amor transformativo. [...] como la gota del agua, mezclada en mucho vino, tomando color, y sabor, parece faltar en sí, y passarle en vino: y como el hierro encendido, y candente, todo es

⁴⁸⁸ Ibíd., p. 93.

hecho semejante al fuego, perdida su oscuridad, y condiciones, vestido de las del fuego [...]; así en los perfectos, y santos, desecha por una inefable manera la afección humana, y como desfalleciendo en sí pasan y se transforman en Dios hechos conformes con la voluntad divina; lo qual dize san Bernardo, raras vezes sucede en esta mortal vida. [...] y aunque allí llega con la voluntad, el entendimiento deslumbrando empero de la excesiva luz, e inaccesible, queda como quien mira a oscuras, que nada ve, el amor passa entonces a Dios, e íntimamente abraçándose el alma con él, se transforma, y descansa en aquel tan secreto, e inefable abraço en que llegando como a espirar, y morir en sí, dichosamente se siente vivir en Dios”⁴⁸⁹.

En este comentario que hizo el Padre Sobrino, en el que explicaba la unión del alma con Dios, hay varios puntos a señalar:

- El autor remarcó la inefabilidad de este acontecimiento, pues lo que sucedía en él no era de este mundo sino del celestial y no existían palabras que pudieran describirlo, de igual modo que en los éxtasis que anteriormente había experimentado el fiel, pero en un mayor nivel.
- Indicó el desconocimiento de lo que en él pasaba, debido a que era un fenómeno extraordinario mayor que los anteriores toques divinos que se vivieron en el grado iluminativo, y esta vivencia era un misterio, sólo conocido por la persona que lo experimentaba y Dios.
- Sobrino, recordando las enseñanzas de San Bernardo, señaló que raras veces sucedía este acontecimiento extraordinario en la vida mortal. Mostraba de nuevo que los últimos grados del camino, en especial en el unitivo, no estaban al alcance de los fieles, sino que era Dios quien lo concedía a quien quería, y éstos eran muy pocos, sólo unos contados elegidos
- En este texto se aprecia también la influencia de Santa Teresa cuando explicó, qué tipo de transformación se producía. Ésta no era sustancial, recurriendo al ejemplo de la Mística Doctora, de la gota de agua que cae al mar, pero también a las enseñanzas de Fray Luis de León referente al hierro y el fuego, aclarando más este hecho místico.
- Por último, volvió a hablar del pensamiento anti-intelectual, en el que el alma se une a Dios a tientas en medio de la oscuridad. Ésta no veía a Dios pero sabía que estaba ahí, por lo que fray Antonio acentuó otra vez que no era necesario un conocimiento o vista del bien amado, pues el alma se movía con el amor.

Para terminar este apartado, quiero mencionar una carta que escribió Antonio Sobrino a sus hermanas, hablándoles de esta experiencia, en el que el alma era elevada a Dios en una secreta e inefable vivencia sobrenatural:

“[...] quando el ánima por mano de Dios es tocada con un serventísimo amor y copiosamente llena de una intelectual, y divina luz mediante la qual viene a ser absorpta, y transformada en el mismo Dios: y desfallecimiento en sí, es arrebatada, y sumida en la fuente de aquel clarísimo resplandor del Espíritu Santo, y llevada a las

⁴⁸⁹ Ibíd., p. 86-89.

riquezas de su gloria, quedando en un reposo quietísimo, en que celestial, y vivamente duerme en Dios. Esta es la Mística Teología, y sapientísima suma, que ardiendo en amor conoce y sabe por experiencia a lo que sabe Dios, hecha con este amor sapientísimo una misma cosa. [...] ni ay palabras, que digan, ni entendimiento, que comprehenda, sino Deus omnia in ómnibus”⁴⁹⁰.

I. La imagen de Cristo

La figura de Cristo estuvo muy presente en la obra de Antonio Sobrino, pero no sólo en sus escritos sino también en su propia vida, como mencionó Antonio Panes. El autor franciscano estuvo muy apegado al símbolo de la cruz, a la Pasión de Jesús y al Santísimo Sacramento, aspectos que reflejó con gran claridad en su libro, en concreto en el capítulo titulado “De la única entrada, y puerta de la divina contemplación, que es Christo Nuestro Bien y Vida”⁴⁹¹. En este capítulo, Sobrino trató dos cuestiones que estuvieron muy presentes en la espiritualidad española de la Edad Moderna. Por un lado, Cristo como único medio que conducía a la unión con Dios, es decir, Jesucristo era el guía, maestro, mediador y modelo de vida a seguir. Por otro, su Pasión, recordando los padecimientos, dolor y muerte de Cristo en la cruz, con el fin de incitar el alma y las conciencias de los fieles a llevar una buena vida cristiana. Así como señalar que fue Él quien se convirtió en el fiador de todos los pecados de la Humanidad, con el objetivo de ganar para todas las personas la vida eterna junto al Padre. En este punto, Sobrino hizo un especial hincapié en el símbolo de la cruz, como comentaré más adelante.

Referente a Cristo, mediador y modelo de vida, fray Antonio le mostró como el único camino que conducía a la divinidad y que había que seguir. Él era el guía que llevaba al creyente a que pudiera acceder a Dios y descansara en sus amorosos brazos. Para explicar mejor la importancia de la figura de Cristo en este proceso, el autor tomó las palabras de Jesús que se encuentran en el Evangelio de San Juan: “El que me sigue, no andará en tinieblas, sino tendrá la luz de la vida”. “Si alguno me amare, mi Padre le amará, y yo le amaré, y vendremos a él, y allí moraremos de asiento con él, y yo le descubriré a mí mismo”⁴⁹². Fray Antonio mostró también la imagen de Cristo como maestro y redentor, pues Él enseñaba a los fieles la bondad y humildad a través de su vida: “Mas los que a bien tan grande venir, y llegar quisieron, miren que también este dulce Maestro, y Redemptor, muestra el camino diciendo, quando al descanso llama. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí que soy manso, y humilde de corazón, y hallareys descanso para vuestras ánimas”⁴⁹³.

Pero por supuesto lo que debía hacer el fiel era convertirse en Cristo, es decir, transformarse primeramente en Él, para luego transformarse en Dios. Esta idea, que todos los autores espirituales utilizaron para explicar la acción previa que el creyente tenía que hacer, para que la divinidad le otorgara la unión con Él, procedía de la enseñanza de San Pablo de “vestirse de Cristo”. De aquí el concepto de Cristo como puerta, pues sin el Hijo no se podía acceder al Padre. De este modo lo expuso Sobrino:

⁴⁹⁰ PANES, A., op., cit., pp. 714-715.

⁴⁹¹ SOBRINO, A., op., cit., pp. 100-110.

⁴⁹² Ibídem, p. 100.

⁴⁹³ Ibídem, p. 101.

“[...] no ay otro camino, puerta, ni entrada para mi divinidad, sino mi humanidad, por eso quise yo que se abriesen al alma en ella tantas puertas, y ventanas, con mi sangre se ha de lavar primero quien a mí se quiere unir; en mí se ha transformar, y de mí ha de vestirse el que quisiere entrar a las bodas de la casa de mi padre [...]”⁴⁹⁴.

“[...] sino es por medio deste Señor, que es la expressa imagen de Dios, ninguno de los hombres puede ser a Dios unido, sino es unido primero con Christo: al qual hechos semejantes. Lo primero por la participación de su gracia, amor, dones y virtudes infusas. Lo segundo, por la imitación de su santísima conversación, y virtudes. Lo tercero, por la comunicación de su carne, y sangre, y real presencia en el santísimo Sacramento: con tal transformación, y con tantos baños de Dios, quedan los adoptivos tan semejantes al natural, que viéndolos el Padre a cada uno admite a sus dulces abraços y dize. Este es mi hijo muy amado, en quien yo bien me complazgo”⁴⁹⁵.

En esta explicación se puede apreciar la influencia del pensamiento de Santa Teresa, pues sus palabras concuerdan con las enseñanzas que la Mística expuso en su *Libro de la vida*.

En cuanto a la Pasión de Cristo y sobre todo la cruz, fue lo que más acentuó el Padre franciscano en sus enseñanzas, y especialmente en este tema dedicado a Él. Según comentó Panes, Sobrino tuvo muy presente a Cristo en sus oraciones, pues era la viva memoria de la Redención por su bendita alma y con su padecimiento en la cruz. Meditaba y contemplaba en Cristo y su cruz, así como hacía muchas predicaciones sobre la Pasión, tanto a los religiosos como a los seglares, llegando incluso a emocionarse en gran medida con cada palabra que pronunciaba, sobre todo en Semana Santa. Decía que Cristo era el espejo en el que se tenían que mirar todos⁴⁹⁶. También señaló que aunque se encontrara el fiel en la cumbre de la contemplación, no debía de dejar nunca de meditar en Jesús y tener muy presente su Pasión, gracias a ella se había vuelto a ganar el Cielo y nos había salvado. Además dio una especial dedicación a la cruz, simbolizándola como bastón de nuestro camino hacia Dios. Este aspecto lo mencionó su biógrafo, en relación a una carta que escribió fray Antonio a su hermana Cecilia del Nacimiento, en la que decía:

“Porque aunque los buelos que lleva el alma de amor dentro del sumo bien son tan preciosos; no irán tan seguros sin el contrapeso de la Cruz, que es la luz, y antorcha del alma con que entra a la divina obscuridad segura, y el báculo en que estriba, por el camino desta peregrinación. Que como el dulcísimo Jesús desde el instante de su Encarnación la aceptó, y llevó hasta el último punto de su vida por el alma, no es razón, que ella la dexe tampoco en quanto viviere, ni le conviene. Mayormente, que la del estado contemplativo, no es Cruz a secas, sino gloriosa, y llena de luz, y amor”⁴⁹⁷.

El Padre franciscano ya dejó patente lo que había supuesto la muerte de Cristo por el bien de la Humanidad al principio de su obra, lo que nos indica la gran importancia que dio a la Pasión. De ello hizo mención en dos puntos concretos de su libro. Primero al

⁴⁹⁴ Ibíd., p. 108.

⁴⁹⁵ Ibíd., p. 110.

⁴⁹⁶ PANES, A., op., cit., p. 778.

⁴⁹⁷ Ibídem, pp. 778-779.

hablar del bautismo y lo que suponía para las personas la muerte del hombre viejo (que llevaba sobre sí la condena del pecado original) en estas aguas, renaciendo de nuevo pero como hijos de Dios, gracias a la muerte de Cristo en la cruz. De este modo lo explicó:

“[...] vida espiritual, y divina, causa en nosotros la gracia del Espíritu santo, mediante la qual en el Bautismo fuymos regenerados en nuevos hombres, e hijos de Dios. Esta vida costó a nuestro altísimo Dios su muerte de Cruz, y es della el fruto con que quedó reparado el hombre del destroço que en él hizo la culpa, y fue en grande manera ensalçado, nobilitado, y hermoseado en Christo”⁴⁹⁸.

Segundo, volvió hablar de la Pasión de Cristo cuando remarcó la cuestión del hombre viejo y cómo la persona podía volver a caer en él:

“Podiera nuestro dulcísimo Iesus, sin tantas afrentas, y trabajos ganarnos esta vida, y destruir el pecado que de nuestra ánimas es la muerte, y no quiso, sino con su muerte, y tal muerte, destruyrle tan destruydo, y desecho; que quien agora peca, y resucita el viejo hombre, voluntariamente lo haze. Que por esso dixo el Apóstol [San Pablo] aver sido fixados los pecados en la Cruz, y nuestro hombre viejo allí crucificado con ellos [...] y que avia el Señor en la Cruz borrado, y rompido la escritura de obligación de nuestras deudas; y en señal de su triunfo, y de nuestra libertad, fixadola en el madero de la Cruz”⁴⁹⁹.

En este comentario fray Antonio trató ya no sólo la cruenta muerte de Jesucristo, sino lo que supuso para la salvación de la Humanidad, ganando para todas las personas la libertad, es decir, la vida eterna tras la muerte, cargando sobre sí los pecados del mundo y acabando con la condena que ésta conllevaba. Se indica también el concepto, sin mencionarlo, del libre albedrío, al referir el hecho de que si el hombre volvía de nuevo al hombre viejo era porque él quería, pues nadie estaba obligado a seguir una vida buena. Pero le decía que tuviera en cuenta lo que había supuesto la Pasión de Cristo con sus padecimientos y muerte en la cruz, ganado para toda la Humanidad la salvación y libertad, y que no desperdiciara tan alto bien. En cambio, si quería mantenerse en el camino del bien y llegar a la unión santificadora con Dios, su único medio era Cristo y su Pasión, apartándose de los males del mundo, que son los que le ataban a la vida vieja. Sobrino refirió este último aspecto en el capítulo dedicado a Cristo, en el que comentó: “Adonde se descubre, que para el que pisa el mundo, y sus cudicias, el yugo, y Cruz del Salvador, no sólo no le da pena, sino gloria. Y assí verán, quan necessaria es al que con Dios quiere unirse, la renunciación que en el Baptismo hezimos del mundo, y de sus pompas, y amor”⁵⁰⁰. Es decir, no hacía falta nada más que Cristo, recordando su Pasión, comprendiendo lo que significó su muerte, y siguiendo sus pasos, para conseguir la salvación y la unión santificadora con Dios.

El fin de estas enseñanzas, como en todas las obras espirituales, era el incitar y conmover las conciencias de los fieles, mediante la descripción del sufrimiento de Cristo, para que llevaran una buena vida cristiana, agradeciendo a Dios el gran sacrificio que hizo entregando a su Hijo por la salvación de todas las personas. Así como indicar que éste era el único medio por el que el alma accedía a Dios. Para calar aún más en la conciencia de los creyentes, jugando con sus sentimientos, los autores espirituales, especialmente los

⁴⁹⁸ SOBRINO, A., op., cit., p. 36.

⁴⁹⁹ Ibídem, p. 38.

⁵⁰⁰ Ibíd., p. 102.

del siglo XVII, como ya he mencionado anteriormente, fueron muy descriptivos a la hora de explicar todo el calvario. Este aspecto se percibe también en los escritos del Padre Sobrino, dentro de este capítulo dedicado a Cristo. En este caso, el autor expuso las palabras que un alma había recibido de Jesucristo, tras pensar ésta que ya estaba dispuesta y preparada para la unión con Dios. Jesús la contestó, que primeramente debía sentir su Pasión y comprender su dolor y muerte antes de ser unida con la divinidad, es más, era el propio Dios quien la tenía que levantar a su unión, pues tal acto no estaba en sus manos, y hasta que se produjera este hecho, debía meditar y contemplar en su Pasión. La explicación fue la siguiente:

“Treynta y tres años llevé yo de Cruz por amor del ánima, y primero que al cabo dellos entrasse en mi gloria, fuy al huerto de Gethsemaní, adonde tuve agonías mortales, y sudé sangre por amor del alma; y assí quiero, que primero que ella⁵⁰¹ quiera gozar los gustos de mi gloria, guste de me acompañar allí, y sentir mis angustias; y considere qual me llevaron de allí preso, y que trabajos, y afrentas padecí aquella noche toda por el alma: y si me ama, muéstremelo en querer más acompañarme en esso, que en querer entrar antes con antes a los contentos, y descansos de mi gloria: a la qual primero que yo entrasse estuve desnudo, y atado a la coluna, en que tan mal tratado fuy, y vertí tanta sangre por el amor del alma. Como pues quiere ella gloria, no me aviendo hecho compañía en estos passos, ni sentido mis penas, como sería razón que las sintiesse? Porque acabado de açotar mi delicado cuerpo, traspasaron mi cabeça con duras espinas, y me hizieron muchos malos tratamientos, y escarnios, que yo sufrí con grande alegría de mí, corazón por el amor del alma, y pronunciada contra mi sentencia de muerte, y muerte de Cruz, la acepté, y salí con ella cargado al lugar del suplicio; y llegando tan por extremo fatigado, y molido, y para mover a compasión a las piedras, los hombres a quien yo amé assí, sin darme un punto de reposo enclavaron mis pies, y mis manos en el madero, adonde colgado estuve padeciendo tanto, mirándolo mi Madre, hasta que espiré. Todo esto passé yo siendo todos los momentos, días, y horas de mi vida de Cruz, y nona, hasta el último trance, y punto de mi muerte. Pues con qué cara puede de el alma que me ama, querer gloria en quanto en esta breve vida vive? La que conmigo estuviere en mi pasión, estará conmigo en mi gloria”⁵⁰².

En estas palabras se observa la detallada descripción que hizo el fraile para que el fiel viviera el dolor y la angustia que Jesucristo había padecido, desde que se encontraba en el Huerto de los Olivos hasta su muerte en la cruz. El fin era que el creyente comprendiera el alto precio que costó el conseguir la salvación y vida eterna, junto a Dios en su Reino. Para hacerlo aún más realista, fray Antonio lo expresó como si fuera el propio Cristo quien contaba su calvario, para hacerlo más cercano al lector. El autor franciscano recalcó la expresión “por el alma”, es decir, por el alma de los fieles, para que el creyente supiera el fin con el que se hizo este sacrificio, que era salvar el alma de toda la Humanidad librándola de su condena, que era la muerte eterna. También comenta que Cristo cumplió su cometido de todo corazón, a pesar del sufrimiento que estaba padeciendo, y no le importaba cargar con los pecados de los hombres por conseguir el bien y la Gloria para todas las personas. Este aspecto volvió a tomarlo Sobrino al hablar de la cruz. Pero en lo que más se centró el autor en estas explicaciones fue en el símbolo,

⁵⁰¹ La persona.

⁵⁰² SOBRINO, A., op., cit., pp. 107-108.

de la cruz, por lo que supuso dentro de la Pasión de Cristo, que fue el elemento que le llevó a su muerte y donde se quedaron clavados los pecados de la Humanidad.

La cruz estuvo muy presente en la vida de Sobrino, como he señalado anteriormente, pues como decía Panes, al referirse a su vida, siempre llevaba una consigo, además, antes de comer y beber hacía la señal de la cruz, aunque fuera algo leve, y nunca se apartó de ella hasta su muerte. Antonio Panes señaló que fue tal el fervor que sentía por ella que la convirtió en su insignia en todo lo que escribía, siendo su representación una cruz con sus clavos y alrededor suyo una corona de espinas. Esta imagen también se puede ver en la portada de su obra.

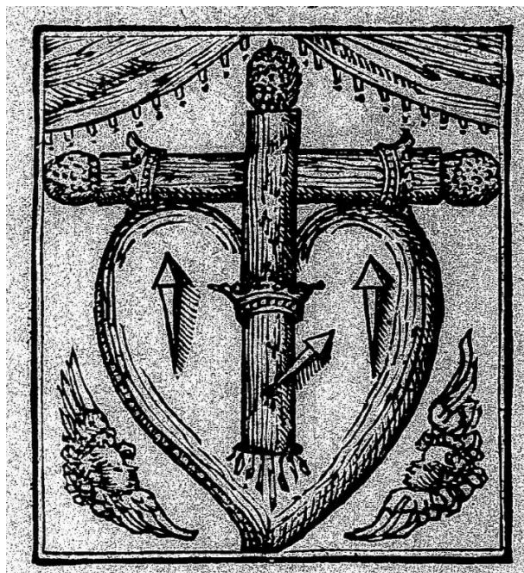


Fig. 7. Detalle de la portada del libro
Vida espiritual y perfección christiana.
Biblioteca Nacional de España.

Sobrino, en relación a esta cuestión del símbolo de la cruz, dio un paso más en sus enseñanzas, utilizándola como un elemento para que el fiel viviera de manera directa lo que había supuesto el sufrimiento que padeció Cristo, portándola a lo largo de su recorrido, y en el momento de la crucifixión. Para ello el autor recurrió a la cruz que tenía que soportar cada persona en su vida, que era la que le había impuesto Dios, y debía de llevarla con paciencia y amor como Cristo llevó la suya, por el bien de todos: “[...] la Christiana perfección pide, es el llevar su Cruz cada uno: No la que yo traço, y ordeno, sino la que me carga, y pone Dios [...]. Abracemos con alegría, y paciencia la Cruz que Dios nos carga, los trabajos propios de nuestro estado, y el que el Señor permite passemos”⁵⁰³. Fray Antonio, para que el fiel entendiera a qué cruz se refería, dio una explicación sobre ello. Esa cruz eran los padecimientos, dolores y angustias de la persona, pero también sus deberes y obligaciones en la vida, con su familia y trabajo, pero también con Dios:

⁵⁰³ *Ibíd.*, p. 104.

“La negación de sí, propiamente toca al interior enfrentamiento de la propia voluntad, y apetitos viciosos, lo qual no basta sin exteriores obras de mortificación, abstinencia, horas de oración, obras de misericordia, la criança de los hijos, el cuidado de la familia, y las ocupaciones, y molestias de cada uno en su estado, y lo que fuera desso nunca falta al bueno [...] conforme a lo qual todo aquello que aflige, y es penoso en la vida de cada uno, se llama su Cruz, según el parecer de los Padres”⁵⁰⁴

En esta explicación que expuso el autor franciscano, se percibe dos aspectos destacables. Por un lado, vuelve a remarcar la importancia de la vida activa y contemplativa, dando el fiel una dedicación al alma, a su purificación y recogimiento a solas con Dios, pero sin desatender las obligaciones y deberes externos, pues también eran amor y servicio a Él, pues conducían a la unión con la divinidad. Además, Sobrino atacaba otra vez los planteamientos y actos heterodoxos, contrarios a la vida activa y partidarios de la quietud en Dios y meditación en exclusiva en Él. Por otro, se menciona “la crianza de los hijos”, “cuidado de la familia”, y “cada uno en su estado”, palabras que señalan que esta vida de perfección que conducía a la unión con Dios, no sólo iba destinada a los clérigos, sino también a los laicos, pues a este camino estaban llamados todos los fieles, sin excepciones. Referente a la cruz que llevaba cada persona, el Padre Sobrino no estaba diciendo que estas cruces eran iguales o tenían el mismo peso que la cruz de Cristo, pues no era así, pero sí se asemejaba. Su intención, con esta comparativa, era que el fiel asimilara el sufrimiento y padecer que tuvo que soportar Jesucristo, haciendo un símil con la cruz de cada uno, ya que de ese modo comprendería mejor el peso de esa cruz y entendería los motivos por los que tenía que llevar una buena vida cristiana y dar gracias a Dios, por su amor a las personas mediante este gran sacrificio.

Por último, fray Antonio añadió también el planteamiento referido antes sobre, seguir los pasos de Cristo y tomarle como ejemplo, cuando dijo la actitud que tenía que tomar el fiel a la hora de llevar su propia cruz. Explicó que por muy pesada que fuera, el creyente debía de llevarla con agrado y amor, como hizo Cristo, cuyo peso, siendo aún mayor, no le hizo flaquear, ni renunció a su carga, sino que la portó con gusto. Si la persona sentía que no podía más, que recordara a Cristo y cómo pudo soportar esta carga y dolor por nuestra salvación:

“[...] es llevarlos de grado, y con amor, como llevó los suyos, y su Cruz nuestro Dios, y Señor por nosotros. No os turbéys, aunque sintáis basquear a vuestra carne con el peso de la Cruz, y trabajos, pues también sudó, y agonizó la de Christo: pero como él oró en el huerto, y con amor se esforzó a la llevar con gozo, hagamos lo mismo nosotros con tantos exemplos como en los Santos tenemos, mas sobre todo poniendo los ojos en el autor de nuestra fe, y consumidor de nuestra salud Iesús, el qual, con el gozo que le causava nuestro bien, sufrió la Cruz, sin reparar en la confusión, y afrenta. El que assí su Cruz lleva, lleva la Cruz de Christo, que es Cruz de amor”⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ Ibíd., pp. 104-105.

⁵⁰⁵ Ibíd., pp. 105.

J. Controversia de Antonio Sobrino hacia las teorías heréticas de los perfectistas en la segunda parte de su libro.

Antonio Sobrino, tras describir y explicar con detalle cada grado y experiencia del camino de perfección, dedicó la segunda parte de su obra a rebatir las teorías de la corriente heterodoxa de los perfectistas o quietistas, la cual se había propagado por Flandes. Como expuse al comienzo del estudio de *Vida espiritual*, este fue el motivo por el que el Padre franciscano decidió hacer este libro, con el fin de que los creyentes conocieran en realidad las verdaderas enseñanzas divinas, y el correcto camino de perfección, y supieran diferenciar las falsas teorías espirituales que estaban transmitiendo estas personas. Esta segunda parte de la obra fue la que llevo a la prohibición de la misma, no porque su contenido fuera nocivo o erróneo, sino por incumplir la regla VI de los Índices inquisitoriales. Esta regla, como ya mencioné, prohibía escribir controversias entre católicos y protestantes en lengua romance. Hay que decir que no sólo fue esta segunda parte del libro, donde fray Antonio condenó estas ideas y defendió la doctrina católica, sino que a lo largo de la primera parte se ha podido percibir, de manera indirecta, ciertos ataques a los planteamientos heréticos, como: la defensa de combinar la vida activa y contemplativa, que era necesario una preparación previa para poder acceder a la contemplación, que el estar en este estado no dependía del fiel sino de la divinidad... Pero fue en este apartado donde desarrolló abiertamente este conflicto y reforzamiento de la doctrina católica frente a la perfectista.

Como anteriormente ya se ha expuesto, los quietistas o perfectistas, llamados así por Antonio Sobrino y Jerónimo Gracián, eran totalmente contrarios a cualquier acto exterior. Incluso no reconocían los deberes y obligaciones que tenía que realizar el fiel, pues según ellos eran obstáculos que impedían la unión con Dios. Tampoco reconocían la purificación y preparación del alma, para poder conseguir la unión con la divinidad, sino que el creyente lo que tenía hacer era introducirse directamente en la contemplación, manteniéndose en una profunda meditación, ya que de ese modo su alma se uniría con Dios. Esta corriente había mal interpretado las enseñanzas de los grandes espirituales y místicos, de quienes habían tomado algunos términos y expresiones, a los que incluso llegaron a criticarles, considerando además que estaban equivocados o que en realidad no habían alcanzado la unión con Dios. Uno de ellos fue la propia Santa Teresa de Jesús, a la que reprobaron algunas de sus doctrinas, prueba de ello fue la defensa que hizo el Padre Sobrino sobre ella, en la segunda parte de su libro:

“[...] que la Madre Teresa de Jesús, no avía llegado a la mayor perfección, porque dize en su libro que se ha de buscar a Dios por sus criaturas, y ser falta de humildad querer ser María antes de aver trabajado como Marta; y contra esta doctrina de la Madre Teresa alegan lo que dize el Señor: conviene que yo me vaya, porque sino me fuere, no vendrá a vosotros el Espíritu Santo. [...] que es imperfecto, y amor propio, rogar un hombre por su salvación. Que es grande abuso querer hazer alguna obra buena con esperança de recompensa [...]. Dizen, que todo lo dicho [...] no es esso tan perfecto como estar el alma absorta, y unida con solo Dios, porque esta unión es el fin de la caridad, y que se rinde, y sujetan a la corrección de la Iglesia, y de los Superiores, y Doctores, que más entienden [...]”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Ibíd., pp. 180-181.

De donde se sigue estar muy bien dicho lo que ellos tan mal entendieron en el libro de la Beata Madre Teresa de Jesús, es a saber, que se ha de buscar a Dios por sus criaturas, y por los ordinarios caminos de oración, y meditación, y virtudes; y que sin esso quererse subir a los divinos regalos, y excessos de la contemplación, es muy poca humildad. Porque la Santa dixo esto, que es A.B.C. entre las reglas, y documentos de la vida espiritual, les pareció, que la santa sabía poco de perfección, y devieran considerar, que pues persona tan aprovechada, y experimentada en vida espiritual, dezía aquello, assí es sin duda, y que ninguno se ha de querer subir al cielo sin escaleras. Mas como ellos (según su error) sin virtudes son santos y perfectos, por sola la Fe interior que aún no tienen, todo lo demás tienen por imperfección, y por oscuridad”⁵⁰⁷.

La segunda parte de la obra comienza en la página 163 bajo el título: “Segunda parte de la qual se confutan ciertas heréticas, y mal sonantes Doctrinas, que aora enseñan algunos en Flandes, con título de perfección, y espíritu”. En el prefacio y prólogo de esta segunda parte, como muy bien indicó el autor, se explicaba: el origen, vicios, ideas erróneas, falsos planteamientos sobre cómo desarrollar el camino de perfección, sus intereses y cómo conocerlos. Para ello, el Padre Sobrino se basó en los escritos de Juan Rulberio⁵⁰⁸, Presbítero y Canónigo de la observancia de San Agustín, en concreto en su obra *Adornos de las espirituales bodas*, como él mismo dijo. Tras estas explicaciones, el autor realizó un comentario dirigido a los lectores, donde les exponía el desarrollo de esta segunda parte del libro, así como les advertía de las falsas ideas de estos herejes:

“Lo que yo primero suplico, y ruego a los lectores, es que en ninguna manera les turbe el ver a la suma perfección (digo al nombre della) hecho capa de Heregías, por industria de la diabólica malicia que llega hasta querer opugnar la verdad con la misma verdad, aunque esso es imposible, y la virtud con la misma virtud. Ni el celestial camino de la contemplativa vida nos le haga sospechoso el verle hecho capa de hombres illusos del demonio, o engañadores, y astutos, Heresiárcas, que quizá es lo más cierto. Pondremos lo primero sus proposiciones, que son doze, y la razón, o fundamento de sus engaños, o error, y luego la confutación de todas ellas. Doze puntos que en Flandes enseña los Autores de la Doctrina de la unión inmediata, que el Padre Fr. Gerónimo Gracián de la Madre de Dios Carmelitano dize en su Libro de la vida del alma le dieron por escrito, para que examinasse aquellas doctrinas, y dicesse su censura sobre ellas; que si en España fuera la censura era ponerlas en manos de los Reverendísimos y venerandísimos censores de la Fe, para que sus Señorías emendaran, y corrigieran a sus Autores, como suelen en semejante casos hazerlo”⁵⁰⁹.

Fray Antonio registro estas doce proposiciones heréticas en las páginas 180-181 de su obra. En ellas se exponían los puntos o planteamientos espirituales y religiosos, que la corriente de los perfectistas no reconocía y criticaban. Fueron varias las proposiciones significativas, vinculadas con la espiritualidad y el camino de perfección. Algunas de ellas eran, la primera proposición, en donde se decía:

⁵⁰⁷ Ibíd., pp. 245-246.

⁵⁰⁸ Juan Rulberio, como así lo llamó Antonio Sobrino, era el nombre españolizado del autor espiritual flamenco, de época medieval, perteneciente a los movimientos culturales-religiosos de la *Devotio Moderna*, Jan van Ruysbroek, más conocido como Juan Ruysbroeck. Sus enseñanzas también influyeron en el pensamiento de Sobrino, llegando a citarle en bastantes ocasiones a lo largo de su libro.

⁵⁰⁹ SOBRINO, A., op., cit., p. 179.

“La suma perfección, y vida perfecta del alma, consiste en la unión inmediata con Christo; quando sin medio de ninguna criatura, y con aniquilación total de todos los actos interiores, y exteriores se junta con la verdad increada (que es Dios) con todas sus fuerças. Y que sola una oración, y petición se ha de hazer: y esta es que Dios nos dé esta unión”⁵¹⁰.

Y la sexta, en la que a su vez se exponía:

“Que la meditación, y el conocer a Dios por las criaturas, y todos los exercicios de los sentidos interiores, y exteriores, y todas las operaciones intelectuales del alma, y todas las demás cosas sensibles, e inteligibles, son imperfectas: y que se han de dexar, y entrar con exceso de espíritu, como quando Moysen entró en un silecio caliginoso. Y que la Madre Teresa de Iesús, no avía llegado a la mayor perfección, porque dize en su libro que se ha de buscar a Dios por sus criatura, y ser falta de humildad querer ser María antes de aver trabajado como Marta; Y contra esta doctrina de la Madre Teresa alegan lo que dize el Señor: conviene que yo me vaya, porque sino me fuere, no vendrá a vosotros el Espíritu Santo”⁵¹¹.

En los demás puntos se trató la oposición del pensamiento de los perfectistas a: la oración vocal, los Oficios, rezar el rosario, los santos, la devoción a la Virgen María, las romerías, las indulgencias, el hacer buenas obras (no admitían que los fieles hicieran buenas obras por conseguir una compensación divina), adorar las imágenes, conocer a Dios por medio de sus criaturas, y los ejercicios de los sentidos interiores y exteriores. Sobrino refutó cada una de estas heréticas ideas, por medio de las enseñanzas católicas, e indicando a los fieles que no se conseguiría la unión con Dios si se iba por el camino que mostraban los perfectistas.

Mi intención no es desarrollar con gran detalle esta segunda parte del libro, pues se aleja de la investigación que estoy llevando a cabo. Pero de todas las respuestas que dio el Padre franciscano, quiero señalar una que hace alusión a este estudio, ya que trata los planteamientos expuestos anteriormente sobre el pensamiento espiritual y los ejercicios del camino de perfección:

“Yerran pues estos [...] llamando imperfectos a los exercicios santos, y buenos, de las vías Illuminativa, y Purgativa, por las quales se sube, y viene a la perfección de la Unitiva, y contemplativa. [...] yerran, en querer llevar de golpe, y por salto a todos a la cumbre de la perfección, y al mental exceso, y mystica Theología, sin pasar por los exercicios que purifican, alumbran, y disponen el alma para la unión divina [...] quieren los ociosos que todos suban como Moysen, a entrar en el silencio caliginoso: como si esso lo tuviera qualquiera en la manga. Y el exemplo que traen de Moysen, pudiera reportallos si tuviera buen juyzio, pues en contra ellos. Que primero se apartó Moysen del Pueblo, y lavó sus ropas, y se purificó, y luego fue subiendo al monte altísimo, en cuya cumbre le esperaba Dios. Figuras todas de la mucha disposición, y limpieza de alma que pide la divina comunicación en los que han de subir a aquella cumbre. Porqué no dixo Moysen a los del pueblo, que subiesen todos con él al monte a entrarse en la niebla, y silencio caliginoso? Antes veo, que les protestó, que el que aún a la ladera, y principio del monte ossase llegarse, le costaría la vida. Pues porqué han de querer estos acá, que todos sean Moysenes? O adonde vieron los que a todos

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 180.

⁵¹¹ *Ibíd.*, p. 180-181. El último comentario del punto sexto, lo referí antes cuando hice alusión a las críticas y defensa de Santa Teresa de Jesús.

quieren hazer subir tan alto, que Moysen en un instante, y sin ninguna disposición bolasse a la niebla? Primero se apartó de las obras, y costumbres baxas, viciosas, y comunes del Pueblo, y se exercitó en virtudes arduas, con que se dispuso para la divina comunicación. Mas el cuento es, que los maestros desta mala doctrina, estando como están heridos del mal de Lutero, de todos los exercicios, y obras de virtud interiores, y exteriores se ríen, y por sola Fe, e imputación de la justicia de Christo, les parece pueden todos bolar al cielo, quanto más a la unión inmediata; aunque vivan como bestias: y bien se ve, pues con el acha que de lo que es mayor perfección, querrían dar con la santa Iglesia, y con quanto en ella ay santo, y bueno, por tierra”⁵¹².

Como se puede ver en la explicación que dio el Padre Antonio Sobrino, rebatiendo la teoría de los perfectistas (a los que también llamaba ociosos, por su actitud de no hacer ningún tipo de ejercicio), quienes, como ya referí, decían que el fiel tenía que entrar inmediatamente en la contemplación, sin necesidad de purificar el alma, el autor les contestó tomando el mismo ejemplo que ellos utilizaban, la subida de Moisés al Monte Sinaí. Les dijo que no todos podían subir a tan altos estados, sin haberse purificado anteriormente, como hizo el propio Moisés, por ello subió él y no todo el pueblo, ya que los demás seguían sin tener su alma limpia. De igual modo sucedía en el camino de perfección, ya que nadie podía llegar a la presencia de Dios y unión con Él, sin haber preparado y purgado el alma.

K. Fuentes e inspiración

Antonio Sobrino, a la hora de hacer su obra, además de basarse en sus propias vivencias, se inspiró en muchos autores espirituales y santos. Prueba de ello fue los motivos que le llevaron a escribir su libro, la lectura que hizo de la obra *Vida del alma* de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Como ya señalé, Sobrino decidió hacer una obra más completa, en la que además de refutar las teorías heréticas y defender la doctrina católica, se explicara el verdadero camino de perfección.

Algunos estudios que se han hecho del libro de *Vida espiritual*, especialmente los realizados por Melquiades Andrés o Isaías Rodríguez, se han centrado en su gran fuente de inspiración, Santa Teresa de Jesús, pues fue en quien más se basó y mencionó en sus escritos, concretamente los dedicados a los estados más elevados del camino de perfección, es decir, los éxtasis y unión con Dios. Pero no sólo tomó como fuente las obras de la Mística Doctora, sino también de otros grandes autores espirituales de esos tiempos, como Francisco de Osuna, Fray Luis de León o San Juan de la Cruz, quienes, aunque no son mencionados directamente por fray Antonio, sus enseñanzas se encuentran presentes en su pensamiento, y no han sido comentados por los investigadores.

Antes de exponer las fuentes recientes que influyeron en Sobrino, voy a explicar las antiguas, comentando después las más contemporáneas a fray Antonio. Ya referí al comienzo de este estudio que el autor, aunque era un gran conocedor de las teorías escolásticas, mantuvo en su pensamiento las teorías humanistas, que estuvieron muy presentes en sus enseñanzas. Estas se perciben especialmente cuando el autor expuso el

⁵¹² Ibíd., pp. 243-245.

papel del hombre en el mundo y el objetivo de su vida, donde citó, para reforzar sus planteamientos, a grandes filósofos de la Antigüedad, en especial a Aristóteles con su obra *Ética* y Séneca con sus *Cartas*. Pero el pensamiento que más se vislumbra en Antonio Sobrino, al tratar esta cuestión, es la filosofía de Platón. Este gran sabio de la Antigüedad no fue citado por el fraile, pero en las explicaciones que dio sobre: el cuerpo como la cárcel del alma, que el hombre aspiraba a algo más elevado en esta vida o que el origen del alma no era la Tierra sino el Cielo, eran ideas más platónicas que aristotélicas o del filósofo Séneca. Como anteriormente expliqué, las teorías de Platón estuvieron muy presentes en el pensamiento de la filosofía cristiana desde época medieval, que fueron cristianizadas para que se adaptaran mejor a las enseñanzas de la Iglesia, aspecto que se ha podido ver en el pensamiento de muchos espirituales, como la referida Santa Teresa en su poema *Vivo sin vivir en mí*.

Además de la Antigüedad clásica, fray Antonio, como todo autor espiritual, se inspiró en las doctrinas y obras de los santos y Padres de la Iglesia, a los que mencionó en su obra. Algunos de ellos fueron: San Agustín, con sus libros *La Trinidad* y *La Ciudad de Dios*; San Buenaventura; Pseudo Dionisio Areopágita; San Bernardo; Santo Tomás y su obra *Summa contra Gentiles*, a quien refirió especialmente al tratar el tema del entendimiento dentro de la contemplación; San Gregorio Magno, etc.

Por supuesto no faltaron las Sagradas Escrituras, recordando las enseñanzas de San Pablo, especialmente su Carta a los Romanos y a los Corintios, el Cantar de los Cantares y los Evangelios de San Mateo y San Juan. Dichos Evangelios son recordados sobre todo en los capítulos dedicados a Cristo, evocando sus palabras para que los fieles siguieran sus pasos, pues mediante Él llegarían al Padre, así como para incitar las conciencias de los fieles para que llevaran una buena vida cristiana.

En relación a las fuentes eclesiásticas y religiosas que utilizó el Padre franciscano, Francisco Pons comentó que Sobrino se apoyó en estas doctrinas, no tanto por seguir esta línea de pensamiento, sino porque eran fuentes seguras y poco conflictivas. La finalidad de las mismas era no tener problemas con el Santo Oficio y que no le acusaran de herejía, debido a la complicada situación que existía, tras las medidas dispuestas después del Índice de 1559⁵¹³. Dicho parecer no lo considero así, pues en realidad lo que Antonio Sobrino hizo fue seguir las mismas fuentes que los autores espirituales de los siglos anteriores habían utilizado. Sus doctrinas concordaban con el objetivo que querían llevar a cabo, transmitir a todos los fieles (tanto clérigos como laicos) las enseñanzas y Palabra de Dios, así como, recuperar la esencia de la Iglesia de los comienzos del Cristianismo. Este aspecto fue el objetivo principal de los espirituales de los siglos XVI y XVII, a lo que se sumó el deseo de dar a conocer las enseñanzas divinas, que se encontraban en las Sagradas Escrituras, en un tiempo en el que estaba prohibido traducir la Biblia en lengua romance.

También se muestra la influencia de la doctrina de la *Devotio Moderna* y el legado espiritual que dejaron los autores flamencos y alemanes, a los que recordó y citó. Los más mencionados fueron Dionisio el Cartujano y a Juan Ruysbroeck. Estuvieron muy presentes en sus enseñanzas, especialmente en los apartados dedicados a la unión del alma con Dios. Además de ambos autores, Melquiades Andrés ha señalado que se refleja en la

⁵¹³ PONS, F., op., cit., pp. 130-133. (cita perteneciente al libro *Místicos, beatas y alumbrados*)

obra de Sobrino el pensamiento del autor lionés Hugo de Balma, sobre todo cuando hizo referencia al entendimiento como instrumento de la voluntad y que el alma avanzaba hacia Dios sin necesidad de conocimiento, sólo con el amor. La teoría de Balma se centraba en que el amor era conocimiento, una ciencia cierta y segura, cuya sede se encontraba en la voluntad, en donde se producían las gracias místicas más altas, y no en el entendimiento. Dicho pensamiento tuvo una gran repercusión en los místicos españoles del Siglo de Oro, gracias a la traducción que se hizo de la obra de este autor, *Mística Teología*, en 1514 con otro título, *Sol de Contemplativos*. Según Andrés, Balma planteó este tema desde un punto de vista escolástico, y no tan centrado en la cuestión del amor. Fue en realidad la traducción española⁵¹⁴, que hicieron los franciscanos del convento de San Juan de los Reyes de Toledo, y su prolongación por fray Antonio de Ciudad Real⁵¹⁵, la que verdaderamente remarcó la importancia del amor sobre el entendimiento. Por lo tanto, la teoría que se asentó fue la franciscana, que desarrolló este planteamiento con un carácter positivo, basado en la experiencia personal, y no la de Balma, pues el autor de Lyon lo enfocó desde una perspectiva más científica.

En lo que se refiere a las fuentes más recientes al autor, Antonio Sobrino, como buen continuador de la misión y enseñanzas de los grandes santos y místicos de la España del siglo XVI, recordó no sólo sus palabras, sino que tuvo muy presente sus doctrinas, basándose en sus pensamientos. Destacó especialmente los de Santa Teresa, a la que siguió y defendió en su obra, así como en su vida. Pero como ya expuse, no sólo se inspiró en la doctrina teresiana, sino también en otros destacados autores espirituales de ese periodo, como Francisco de Osuna, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León, a los que no citó, pero su esencia se encuentra presente en su pensamiento. Respecto a Fray Luis de León, no son muchos los rasgos de la doctrina del autor agustino en este libro, aunque sí mencionó en más de una ocasión la filosofía de San Agustín, cuyas enseñanzas en defensa del amor frente a cualquier tipo de entendimiento, fueron constantes. El Padre franciscano lo que sí tomó del pensamiento de Fray Luis de León fue el claro ejemplo que puso el célebre autor para definir la unión del alma con Dios. Esta era la comparación del hierro y el fuego, símil que considero que es la mejor descripción que se podía hacer de este hecho. Antonio Sobrino, recurrió a la idea de Fray Luis de León cuando explicó el último grado del camino, la unión transformativa entre el alma y Dios. Dijo que esta unión no era sustancial, sino espiritual, ya que el creyente no perdía su identidad, pero su alma sí era transformada, deificándose, debido a su unión con el Señor. Con el objetivo de hacer más comprensible este complicado hecho, expuso el ejemplo que Fray Luis refirió en su obra *De los nombres de Cristo*, aunque sin mencionarle:

“[...] acá conviértese el alma, o transfórmase de tal manera en Dios, que parece dexa, y pierde su ser, pasando toda en el divino: mas no pierde su substancia [...]y como el hierro encendido, y candente, todo es hecho semejante al fuego, perdida su oscuridad, y condiciones, vestido de las del fuego [...]; así en los perfectos, y santos, desecha por una inefable manera la afección humana, y como desfalleciendo en sí pasan y se transforman en Dios hechos conformes con la voluntad divina”⁵¹⁶.

⁵¹⁴ ANDRÉS, M. (1975), op., cit., pp. 155-156.

⁵¹⁵ Ibídem, pp. 70-75.

⁵¹⁶ SOBRINO, A., op., cit., pp. 86-89.

De este modo lo expuso el propio Fray Luis de León en su libro: “De arte que, como hierro que se enciende del fuego, aunque en el ser es hierro y no es fuego, en el parecer es fuego y no hierro; así Cristo, ayuntado conmigo y hecho totalmente señor de mí, [...] y me incorpora de tal manera en sus saludes y bienes, que yo ya no parezco yo”⁵¹⁷. Como se puede apreciar, siendo más concisa la explicación de fray Antonio, el autor franciscano supo captar el mensaje de Fray Luis de León, con la intención de que el fiel de que entendiera con mayor claridad lo que se producía en este grado final y en qué estado quedaba el alma.

En cuanto a la influencia de Francisco de Osuna, así como otros franciscanos, hay que decir que no es de extrañar tal influjo, pues no olvidemos que fray Antonio Sobrino pertenecía a la orden franciscana. Por ende conocía y practicaba la filosofía de esta orden, que también estuvo muy reflejada en toda su obra. La orden franciscana concebía la teología como una ciencia de amor, en donde la teología mística se encontraba en el corazón, lugar donde estaban las enseñanzas de Jesús. Dieron más importancia al amor que a las actividades intelectuales, considerando a la voluntad como la facultad más importante de la espiritualidad, ya que silenciaba al entendimiento, permitiendo que el alma se recogiera en Dios. Decían que la vida de perfección era una lucha por conquistar el amor y llegar a Dios, tras haber purificado el alma y revistiéndola de las virtudes, pues de esta forma ésta subiría a Dios, sin necesidad del entendimiento, sólo mediante la voluntad, el amor y el afecto. Este pensamiento se ha podido ver en las enseñanzas del Padre Sobrino, así como refuerza la explicación de Melquiades Andrés sobre la influencia de la obra de Hugo de Balma, pero no el libro original, sino la traducción que realizaron los propios franciscanos.

Referente a Francisco de Osuna, son dos los puntos donde he observado la influencia de este autor tan clave de la espiritualidad española, pertenecientes a su obra *Tercer abecedario espiritual*. Estos aspectos de las enseñanzas de Sobrino y que concordaban con las de Osuna, correspondían a la cuestión de si la contemplación era acto del entendimiento o de la voluntad. Anteriormente expliqué que fray Antonio, aunque se inclinaba más hacia las ideas anti-intelectualistas, no rechazó del todo la importancia del entendimiento dentro de la contemplación, pues también tenía un papel destacado dentro de este proceso, como herramienta que ayudaba a la voluntad para llegar a la unión con Dios. El entendimiento sólo aportaba ciertos datos de la divinidad, pues los demás pasos, eran labor de la voluntad movida por el amor a Dios. Así lo expuso el Padre Sobrino:

“[...] la voluntad manda al entendimiento que le descubra la divina amabilidad, meditando, y ella la prende amando y goza en la quietud de la contemplación, a donde por el amor se transforma el alma en Dios, y entonces paga la voluntad al entendimiento su trabajo, con la parte que de aquella sabrosísima prenda le da, que es un nuevo y mucho más claro conocimiento de Dios, que nace de aquella fruición y experiencia del amor”⁵¹⁸.

A algunos les parece imposible que el alma ame y aspire a Dios y su unión sin ningún pensamiento precedente en el entendimiento, y quieren que por lo menos ha de aver

⁵¹⁷ LEÓN, L. de. *De los Nombres de Cristo*. Madrid, 1907. Ed Biblioteca del Apostolado de la Prensa, p. 439.

⁵¹⁸ SOBRINO, A., op., cit., pp. 48-49.

una simple representación o memoria del bien que amamos [...] no parece cosa imposible que una voluntad muy cevada en el amor divino, sea movida con secretos, inopinados impulsos en aquel bien que ama, con tal vehemencia, y cosas vemos que hacen los que mucho aman, que parecen que ni están en sí, ni tienen acuerdo, ni memoria, ni entendimiento alguno[...]. Hase entender quanto a la primera información del entendimiento: mas ya informado y lleno de conocimiento del amigo, no ama sin conocimiento la voluntad, aunque sin preceder cogitación se levante y mueve a su amor”⁵¹⁹

De igual manera lo defendió Francisco de Osuna. Indicó que era un trabajo en común, ya que sin uno de los dos, el entendimiento o la voluntad, no se podría conseguir el objetivo final, la unión del alma con Dios. Decía que era un gran error dejar todo en manos del entendimiento como decían algunos teólogos:

“Las dos alas principales de nuestra ánima son el entendimiento y la voluntad, las cuales le fueron dadas para que pudiese buscar el reposo en que la soledumbre del corazón se halla, de la mano de Dios proveído de todo lo necesario para henchir nuestro deseo y aparejado, por su industria, que la nuestra no basta [...]. Aunque esto es así, no deja de haber algunos que piensan y trabajan por alcanzar este reposo de contemplación, meneando la siniestra ala del entendimiento como quien rema con un solo remo para venir al reposado puerto, y quiere nadar con un brazo para salir a la orilla”⁵²⁰.

Remarcando aún más la importancia de combinar los dos aspectos, pero dando más importancia a la voluntad y el amor, Osuna expuso también: “El buen religioso primero ha de buscar bondad y disciplina devota, y después ciencia; y ha de ver que la ciencia no ahogue la devoción, como yerba mala que crece entre el trigo”⁵²¹. El otro punto que recuerda al pensamiento de Osuna fue cuando Antonio Sobrino, para explicar esta cuestión del entendimiento y la voluntad, recurrió al símil del cazador y su perro, en donde el perro era el entendimiento que actuaba de instrumento y ayuda al cazador, que era la voluntad. Este aspecto del alma como cazador de Dios o del amor de Dios, fue utilizado por los autores espirituales, aunque el que más peso tuvo fue la teoría inversa, la divinidad haciendo cautiva el alma del fiel. Uno de los espirituales que tomó esta expresión del creyente como cazador, fue Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario espiritual*: “El ánima prende y arrebat a Dios con lazos de caridad y amor, porque Dios no se sabe negar al amor; antes luego se da por vencido, como la garza cuando lanza el halcón que la prende; y así preso Dios por amor, es llevado del ánima no solamente a casa, empero a la cama de su madre”⁵²². En este caso, la explicación de Osuna concuerda con la de Sobrino en que, ambas ideas mostraban el alma del fiel como el que tenía que ir en busca del amor y noticia de Dios, para hacerle suyo, y así conseguir la unión con Él, labor que se realizaba con la oración mental y la meditación. En realidad era Dios quien finalmente subía el alma del creyente a su unión, por lo que esta “caza” correspondía a los ejercicios que acabo de citar, pero no estaba en manos de los fieles conseguir dicha unión, sino que era la divinidad el que la concedía, tras el trabajo realizado por la persona. Por lo tanto,

⁵¹⁹ Ibídem, p. 72.

⁵²⁰ OSUNA, F., op., cit., p. 374.

⁵²¹ Ibídem, p. 377.

⁵²² Ibídem, p. 379.

aunque Sobrino no citó expresamente a este célebre autor espiritual, sus enseñanzas estuvieron muy presentes en su mentalidad, como se refleja en su libro.

También podemos encontrar semejanza a las palabras del Padre Sobrino con las de otro autor franciscano, San Pedro de Alcántara y su libro *Tratado de la oración y meditación*. Concretamente en la parte que el santo dedicó a la meditación y la contemplación, donde expuso: “La meditación hiere con el eslabón el pedernal, la contemplación hace brotar la chispa”⁵²³. Esta expresión recuerda la explicación que hizo fray Antonio, sobre la labor que llevaba a cabo el fiel en la contemplación, quien, aunque evocó las enseñanzas de San Agustín, también se intuye el pensamiento de San Pedro de Alcántara. En este estado, el fiel primeramente tenía que preparar la leña para encender la hoguera, trabajo arduo que se hacía con la meditación, y cuando ésta ya se tenía, que era ya la contemplación, había que reposar y descansar al calor de ella. Si el fuego mermaba, no hacía falta hacer un gran esfuerzo, sólo cebarla poco a poco, y ello se conseguía teniendo muy presente a Cristo y su Pasión:

“[...] como en el fuego antes que prenda, con dos, o tres brasitas se pone un haz de leña, y como el fuego es poco, las diligencias del que le enciende ha de ser muchas, fatigase componiendo la leña, y soplando las brasitas, con que quando menos pensáys, se levanta una llama, y fuego grande en toda aquella leña. Entonces dando por bien empleado vuestro trabajo, descansays, y sentado os poneys a gozar de aquel calor de espacio. Y si algo se disminuye, con yrle cevando poco a poco se conserva, sin ser necessario trabajar de nuevo para encenderle [...]”⁵²⁴.

Pero además de la influencia franciscana, también se refleja, con gran claridad, el pensamiento de la orden carmelita descalza, en especial las enseñanzas de la Doctora de la Iglesia. No olvidemos que Antonio Sobrino fue un gran seguidor de la doctrina de Santa Teresa, quien estuvo muy presente en su pensamiento, además mantuvo un vínculo muy estrecho con esta orden, debido a algunos de sus hermanos que eran miembros de la misma. Fue especialmente con sus hermanas, las ya mencionadas Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto, con las que tuvo densos debates epistolares sobre, el camino de perfección, la teología mística, la unión del alma con Dios..., aspecto que ya he referido a lo largo de su estudio. Sobrino con quien tuvo una mayor relación fue con Cecilia del Nacimiento, con la que compartió opiniones y experiencias místicas. Melquiades Andrés dijo, al respecto: “Ambos fueron grandes místicos e intercambiaron una correspondencia espiritual mística como existen pocas. Ambos se entienden perfectamente, porque recorren a la vez los mismos caminos”⁵²⁵. Por ello no es de extrañar que el pensamiento carmelita estuviera muy presente en la vida y mentalidad de fray Antonio, además la filosofía franciscana y la carmelita, coincidían en algunos aspectos como: el reconocimiento de la importancia del amor frente al entendimiento, la voluntad, el recorrido que debía hacer el fiel para conseguir la unión de su alma con la divinidad, y la imagen de Cristo.

⁵²³ HATZFELD, H. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid, 1968. Ed Gredos, p.122.

⁵²⁴ SOBRINO, A., op., cit., pp. 53-53.

⁵²⁵ ANDRÉS, M. *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, 1996. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, p. 222.

El influjo de la doctrina carmelita se aprecia en bastantes puntos de la obra. Uno de ellos fue cuando el autor expuso la inmortalidad del alma y su origen divino. Este tema, que tenía inspiración de la filosofía de la Antigüedad, como ya expliqué, también lo tenía de la doctrina carmelita. Esta orden rescató algunas cuestiones clásicas como el “conócete a ti mismo” expresión socrática, o el célebre planteamiento del cuerpo como cárcel del alma, de la teoría platónica. La idea era que el hombre, al haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios, tenía un halo divino que le vinculaba con el Creador, el cual tenía que recuperarlo, deshaciéndose de todo lo mundano, que se encontraba en el exterior, y buscando a Dios en su interior. Pero donde más se apreció la inspiración carmelita de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, fue en los grados más elevados del camino de perfección, es decir, los más místicos, donde se producían los fenómenos sobrenaturales que procedían de Dios, provocando situaciones extraordinarias que eran difíciles de explicar. Aunque, como hemos visto en su vida, Antonio Sobrino pudo experimentar estos fenómenos sobrenaturales en su interior, como dijo Panes, en su obra decidió recurrir a los grandes maestros, sobre todo a Santa Teresa. El autor consideraba que era quien mejor había sabido transmitir lo que sucedía en estos grados. También, para afirmar y reconocer la veracidad de sus enseñanzas, las cuales se estaban poniendo en duda dentro de las teorías heréticas.

Antes de explicar la influencia teresiana en el libro de Sobrino, quería hacer mención a un punto donde se observa algunos rasgos del pensamiento de San Juan de la Cruz. Fray Antonio no se centró tanto en las enseñanzas de este gran místico, en comparación con las de Santa Teresa, en cambio su hermana, Cecilia del Nacimiento, fue una gran seguidora de su doctrina, y continuadora de su misión. Esto lo han indicado algunos estudios dedicados a esta autora espiritual⁵²⁶, y que muestra muy bien en sus dos obras, *Tratado de la transformación del alma en Dios* y *Tratado de la Unión del alma con Dios*. A pesar de ello, se intuye algunos rasgos de la doctrina sanjuanista en los apartados dedicados al desposorio y matrimonio espiritual, y cuando trató las mercedes que Dios daba al alma en este estado, previo a la unión. Aquí lo que sucedía, como ya expliqué, era un acto semejante al que se producía en la vida común, cuando el amado y futuro esposo conocía a la amada. Éste la obsequiaba con joyas y toda clase de regalos, pero la unión con él todavía no se producía hasta el matrimonio, que era cuando ya la introducía con Él. Dicho comentario, Antonio Sobrino lo expuso en el capítulo dedicado a describir el camino de perfección. En él dijo sobre los bienes dados por Dios en el desposorio espiritual: “Ataviada con joyas y galas de su celestial Esposo, y del vestida, y hecha a su semejanza; es la propia disposición para ser introducida al tálamo, y secreto del Esposo, y trasladada, y levantada al reposo de la Contemplación”⁵²⁷. Estas palabras eran semejantes a las que San Juan de la Cruz expuso en *Llama de amor viva*: “[...] que en el Desposorio sólo ai un concierto, y una voluntad de ambas partes, algunas joyas, y adorno de la Desposada, que en el Desposado graciosamente la da”⁵²⁸ y en *Cantico espiritual entre el alma y Cristo*:

⁵²⁶ Como el ya mencionado Melquiades Andrés, Emilio Orozco, e historiadores más especializados en esta autora de la espiritualidad como José María Díaz Cerón, Emeterio de Jesús María, Blanca Alonso Cortés o Luis Rodríguez.

⁵²⁷ SOBRINO, A., op., cit., pp. 41-42.

⁵²⁸ CRUZ, J de la. *Obras Espirituales, que encaminan a una alma a la Perfecta Unión con Dios*. Alcalá, 1618. Andrés Sánchez Ezpeleta, p. 569.

“[...] después de mucho ejercicio espiritual, suele Dios poner al alma, al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo Hijo de Dios; i al principio que le haze esto, que es la primera vez, comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza i magestad, i arreándola de dones i virtudes, i vistiéndola de conocimiento i honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio [...]”⁵²⁹.

Aunque también se percibe una cierta inspiración teresiana, pues la Mística Doctora dijo en su obra *Moradas* este comentario:

“Estas son las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa, y son de tanto valor que no las podrá a mal recaudo; que así quedan esculpidas en la memoria vistas, que creo es imposible olvidarlas hasta que las goce para siempre, si no fuese para grandísimo mal suyo; mas el Esposo que se las da, es poderoso para darle gracias que no las pierda”⁵³⁰.

También se aprecia la influencia de San Juan de la Cruz cuando definió y mencionó las diferencias entre, el desposorio y el matrimonio espiritual, al tratar la cuestión de la unión transformativa. Aunque el autor recordó en el texto a la Mística Doctora, se aprecia el pensamiento de San Juan:

“[...] la oración de unión es como el desposorio, en que aunque el Esposo, y la Esposa, se tratan con amor, y prometen su fe, mas aún no lleva el esposo a su poder, y casa la Esposa, como quando se casan: y esto passa en la oración de la transformación perfecta, y raptó: en que enagenada el alma de los sentidos exteriores, e interiores, le roba el celestial Esposo a su interior secreto, adonde le muestra su casa, y riquezas, y le suele en este estado asegurar, que ya no la apartará más de sí [...]”⁵³¹.

De esta manera lo expuso San Juan de la Cruz en el Cántico 28:

“[...] aver recebido grandes comunicaciones i muchas visitas de su Amado, en que se ha ido perfeccionando i enterando en el amor del, tanto, que pasando de todas las cosas i de si mesma, se entregó a él por unión de amor en desposorio espiritual, en que, como ya desposada, ha recebido del Esposo grandes dones i joyas [...] hasta esta de ahora que comienza: Entrando se ha la Esposa. Donde restaba ya hazerse el matrimonio espiritual entre la dicha alma i el Hijo de Dios Esposo suyo, el cual es mucho más que el desposorio; porque es una transformación total en el Amado en que se entregan ambas partes con total posesión de la una a la otra por consumada unión de amor, en que esta alma hecha divina [...] así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dize la divina Escritura, así también consumado este espiritual matrimonio entre Dios i el alma, son dos naturalezas en un espíritu i amor de Dios [...]”⁵³².

⁵²⁹ CRUZ, J de la. *Obras del venerable místico doctor Fray Joan de la Cruz*. Madrid, 1630. Casa de la viuda de Pedro Madrigal, p. 673.

⁵³⁰ JESÚS, T de. (2015), op., cit., pp. 199-200. En este fragmento, Santa Teresa hizo mención directa al rito prenupcial cuando refirió la palabra “vistas”. Según la explicación de la edición de Guillermo Suazo, venir a vistas o a vista, era el encuentro de los novios, quienes, ataviados con el traje de vistas, se conocían e intercambiaban los regalos, es decir, los preparativos al matrimonio, que en el caso del camino de perfección era la unión del alma con Dios.

⁵³¹ SOBRINO, A., op., cit., p. 93.

⁵³² CRUZ, J de la. (1630), op., cit., p.748.

Este caso, considero que las palabras de Sobrino tenían más relación con las del Místico Doctor, debido al detalle con el que expuso este acontecimiento, que con las de la Santa abulense, que luego explicaré.

Pero la mayor fuente de inspiración de Antonio Sobrino fue Santa Teresa de Jesús. De ella tomó muchas de sus enseñanzas y palabras, así como, interpretó sus explicaciones, adaptándolas a sus planteamientos y necesidades, además de defenderla en la segunda parte de su libro. Estuvo muy presente en los grados místicos del camino de perfección, pues fray Antonio consideraba que, las explicaciones de la Santa eran las más adecuadas para definir estos fenómenos extraordinarios. Desde el principio de la obra se aprecia la esencia teresiana, aunque él no la menciona directamente. Un ejemplo fue cuando el autor trató la cuestión de la vida activa y contemplativa. En este punto, como se ha dicho, el fraile reconocía como buena la vida que combinaba ambas formas, dedicándose pero sin desatender las obligaciones y deberes externos con el prójimo, ya que también era una forma de amar y servir a Dios. En este caso se percibe la doctrina de Santa Teresa, cuando fray Antonio habló de esas horas que eran convenientes dedicarlas a la divinidad:

“Por esta razón, aunque lo que es tomar, y tener cada día algún tiempo, hora, o horas para tratar con Dios, a toda persona incumbe, en que le alaben, y den gracias, y se encomienden a él, y hecho examen de aquel día le pidan con contrición, humildad, y amor perdón de sus defectos, y culpas y lo que más han menester, y aun regalándole con él algún rato, como con tan amoroso Padre, y Esposo”⁵³³.

Esta explicación recuerda al comentario que la Santa abulense hizo en su obra *Camino de perfección*. En ella dijo que había que acompañar al Señor, tenerle muy presente y hablarle, y que el fiel debía acostumbrarse a hacer esto siempre. Es decir, estar un tiempo a solas con Dios:

“¡Oh Señor del mundo y verdadero esposo mío (le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón con verle tal, que no sólo queráis mirarle sino que holguéis de hablarle, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón que las tiene él en muy mucho) ¿tan necesitado estáis, Señor mío y bien mío, que queréis admitir una pobre compañía, y veo en vuestro semblante que habéis olvidado vuestras penas conmigo? [...] procura traer una imagen u retrato de este Señor [...] para muchas veces hablar con él, que él os dará qué. Como habláis acá con otras personas ¿por qué os han más de faltar palabras para hablar con Dios? no lo creáis. Al menos yo no os creeré. [...] si con cuidado os acostumbráis a considerar que traís con vos a este Señor, y a hablar con él muchas veces que sacaréis tan gran ganancia”⁵³⁴.

También se puede ver el reflejo de las enseñanzas de la Santa, cuando Sobrino comentó la cuestión de los confesores y la importancia de tener o acudir a uno formado en estas materias tan elevadas, pues sabría cómo guiar a esa persona que se encontraba viviendo estos fenómenos. Este fue un aspecto delicado que preocupó a los dos autores espirituales, pues lo habían vivido. Los dos tuvieron problemas con sus confesores, quienes no comprendía los extraordinarios fenómenos que estaban sintiendo, y menos aún en almas todavía no perfectas. Debido a ello, pasaron momentos muy difíciles y de enorme confusión, en los que estuvo en peligro sus respectivos caminos de unión con

⁵³³ SOBRINO, A., op., cit., p. 19.

⁵³⁴ JESÚS, T de. (1980), op., cit., pp. 111-112.

Dios. Quién más sufrió en este estado fue la Mística Doctora, ya que muchos no la comprendían, e incluso fue juzgada por el Santo Oficio, aunque finalmente pudo solucionar este problema. Por ello, ambos advirtieron a los fieles, así como a los confesores, de estos casos de personas que, sin haber alcanzado una gran purificación y virtud en sus almas, eran elevadas por Dios a su unión, recibiendo toques divinos. De este modo lo explicó Sobrino:

“A algunas personas suele el Señor desde los principios levantarlas a la unión, y transformación en su divina Magestad; los cuales aunque quieran meditar no pueden, que luego les tira nuestro Señor a lo interior el alma. Y los Confesores poco expertos como ignoran lo que esto es, porfían que no, sino que dexada aquella suspensión como cosa ociosa, e inútil, su oración sea de consideraciones, y meditaciones, y oración vocal. Yerranlo mucho, y enojan a Dios, desbaratándole las labores que su divina Magestad quiere hazer en aquellas almas. El Padre espiritual, sólo es ayudador de Dios, y ministro: y assí por donde viere que Dios lleva al alma por allí ha de yr ayudándola, no sacándola a otro camino. Y si él no sabe aquel, o quizá ninguno, remítalo a quien lo entienda, y no se entremetan en lo que ignoran. A los que el Señor esta gracia hiziere, se les diga tengan su oración, adonde ninguno los vea, ni nota, si están arrobados. Guárdense de publicar las mercedes que reciben, más que a su padre espiritual”⁵³⁵.

Sus palabras son parecidas a las que Santa Teresa escribió en *Moradas*, donde comentó:

“Comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco experimentado, que no hay cosa que tenga por segura: todo lo teme, en todo pone duda, como ve cosas no ordinarias. En especial, si en el alma que las tiene, ve alguna imperfección, que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo: luego es todo condenado a demonio [...]. Mas la pobre alma que anda con el mismo temor y va al confesor como a juez, y ese la condena, no puede dejar de recibir tan gran tormento y turbación, que sólo entenderá cuán gran trabajo es quien hubiere pasado por ello⁵³⁶. [...] Y aunque en lo interior del alma parece que tiene gran seguridad por una parte, en especial cuando está a solas con Dios, por otra anda muy afligida; porque teme si la ha de engañar el demonio [...]. No hace sino pedir a todos oraciones y suplicar a Su Majestad la lleve por otro camino; porque le dicen que lo haga, porque este es muy peligroso”⁵³⁷.

Y especialmente en *Camino de perfección*, en cuya explicación se aprecia mejor sus advertencias y consejos:

“[...] a la que estuviere por mayor: procure siempre tratar con quien tenga letras [...] que yo traté con uno que había oído todo el curso de teología, y me hizo harto daño en cosas que me hizo entender no eran malas. Y sé que no pretendió engañarme, que no tenía este para qué, sino que no supo más [...]. Así que gente de espíritu y de letras han menester tratar. Si el confesor no pudieren lo tenga todo, a tiempos procurar otros. Y si por ventura las ponen preceto no se confiesen con otros, sin confesión traten su alma con personas semejantes a los que digo”⁵³⁸.

⁵³⁵ SOBRINO, A., op., cit., pp. 44-45.

⁵³⁶ JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 168.

⁵³⁷ Ibídem, p. 201.

⁵³⁸ JESÚS, T de. (1980), op., cit., pp. 34-35.

En relación al tema de los confesores, también advertían de los casos de fieles que había recibidos señales divinas y fenómenos sobrenaturales, pero como una forma de alentar a la persona a que continuara por este camino y no desfalleciera. A este tipo de personas, Dios todavía nos las unía con Él. Por ello, los dos autores aconsejaban al confesor cómo actuar, y le decían al fiel qué actitud tenía que tomar en esos momentos. Debían de ser humildes y no pensar que ya había conseguido su objetivo, sino que tenía que seguir luchando. Así lo expuso el fraile franciscano:

“Suele nuestro Señor, fuera del orden, y progreso ordinario aquí puesto de los tres estados de la vida espiritual, algunas vezes comunicar a los imperfectos, y nuevos, la gracia y favores, que son de los antiguos y perfectos, prerrogativa, dándoles a gustar la paz, y quietud interior, para que no desmayen, ni vuelvan atrás con la dificultad, y estorbos que tienen los principios de la virtud [...]. Aquí ruego por caridad a los Confesores, y Padres espirituales, que si algunas personas, aun nuevas en la virtud, les comunicaren favores, consolaciones, y mercedes que nuestro Señor les haze, no digan luego, que son ilusiones, y desvanecimientos (sino es que vean, y conozcan claramente serlo) instruyan a las tales personas en la profunda humildad de sí: diziéndoles, se guarden mucho de pensar, que sean algo, ni que aún tengan virtud alguna por verse assí del Señor regalados; antes crean, que por ser flacos, y miserables les, dan aquel socorro y consolación, porque no se vuelvan a las del mundo, y vicios, ni huyan de la Cruz del Señor: y avísenles usen bien desta gracia, no aflojando en los ejercicios de los Principios”⁵³⁹.

Este comentario recuerda nuevamente a las enseñanzas de Santa Teresa en *Camino de perfección*: “Ansí que, cuando el Señor quiere tornar el alma a sí, pónela, estando aún sin tener estas virtudes, en contemplación algunas veces. Pocos y dura poco. Y esto, como digo, acaece porque las prueba si con aquel favor se querrán disponer a gozarle muchas veces”⁵⁴⁰.

Además de estos aspectos mencionados, donde mejor se reflejó la influencia teresiana fue en los puntos dedicados a los estados más elevados del camino de perfección, en los que Sobrino citaba o recordaba directamente a la Mística Doctora. Uno de ellos fue la cuestión de la oración de quietud, dentro de la contemplación. En este estado, el alma cada vez se preparaba más para recibir la presencia de Dios. Sobrino dijo de esta oración:

“Oración de quietud, en que todas las potencias descansan, y que por maravillosa manera entiende el alma, quan cerquita está della Dios, y quan poquito le queda para ser toda a él unida, y que no se enagenan, ni pierden del todo las potencias. La voluntad está assida, y suspensa: el entendimiento, y memoria libres; mas ni el entendimiento, querría entender más que una sola cosa, ni la memoria, acordarse de más, ni el ánima querría que respirasse el cuerpo, quanto más moverse, sino gozar sólo de tal quietud: ni querrian hablar, ni que les hablassen, sino continuar siempre aquella su oración, y quietud, en que tan presente siente a Dios, y que por solas señas del son entendidos, y le entienden. Y algunas vezes aquí corren de suyo lágrimas dulces, y se pasan el día entero en que la voluntad no se desprende, ni desasse de Dios, suelto el entendimiento, y memoria para las necesidades que ocurren

⁵³⁹ SOBRINO, A., op., cit., pp. 43-44.

⁵⁴⁰ JESÚS, T de. (1980), op., cit., p. 72.

comúnmente; en lo qual anda como por fuerza, y robada de Dios toda el alma, y su atención”⁵⁴¹.

Explicación que evoca a las enseñanzas que transmitió Santa Teresa a sus religiosas, en su obra *Camino de perfección*, cuando habló de la oración de recogimiento:

“Es arte de rezar, que aunque sea vocalmente, con mucha más brevedad se recoge el entendimiento y es oración que tray consigo mil bienes. Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios. Viene con más brevedad a enseñarla su divino maestro y a darla oración de quietud que de ninguna otra manera. Porque allí metida consigo mesma, puede pensar toda la pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle a el Padre y no cansar el entendimiento andándole buscando en el monte Calvario y al huerto y a la coluna. Las que de esta manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma, (adonde está el que hizo el cielo y la tierra) y acostumbrar a no mirar ni estar adonde oya cosa que le destruya, crea que lleva ecelente camino y que no dejará de llegar a beber el agua de la fuente, porque camino mucho en poco tiempo⁵⁴². Y entender que esto no es cosa sobrenatural, sino que podemos nosotras hacerlo (con el favor de Dios se entiende todo cuanto en este libro dijere podemos, pues sin él no se puede nada, nada); porque éste no es silencio de las potencias, sino encerramiento de ellas en sí mesma el alma. [...] que nos hemos de desocupar de todo para llegarnos interiormente a Dios. Sólo esto es lo que querría dar a entender: que para irnos acostumbrando a con facilidad ir asiguro el entendimiento para entender lo que habla y con quien habla, es menester recoger estos sentidos exteriores a nosotros mismos y que les demos en qué se ocupar; pues es así que tenemos el cielo dentro de nosotros, pues el Señor de él lo está”⁵⁴³.

El otro punto de inspiración teresiana fue el tema de los éxtasis, con la oración de contentos y gustos, las hablas espirituales, y el vuelo del espíritu. En esta parte de la obra, fray Antonio tomó los mismos términos que utilizó la Santa abulense, para explicar estos fenómenos, pues nadie lo había definido mejor que la propia Mística. De la oración de contentos, Sobrino expuso:

“Los contentos, dize, comiença en nosotros, y acaban en Dios [...]. Los contentos, tienen en nuestra industria, y consideración su principio, aunque quien los causa en el corazón es la gracia. [...] Los contentos, dize, y consolación, a que nosotros ayudamos, no ensanchan el corazón, antes suelen apretarle, y hazer prorrumpir en lágrimas, y sollozos”⁵⁴⁴.

Santa Teresa lo comentó en su Morada 4 de la siguiente manera:

“[...] los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a Nuestro Señor, que procede de nuestro natural, aunque, en fin, ayuda para ello Dios, que hase de entender en cuanto dijere, que no podemos nada sin Él; mas nacen de la misma obra virtuosa que hacemos, y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado, y con razón nos da contento habernos empleado en cosas semejantes. [...], comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios. [...] Los contentos que están dichos no ensanchan el corazón, antes lo más ordinariamente

⁵⁴¹ SOBRINO, A., op., cit., p. 80.

⁵⁴² JESÚS, T de. (1980), op., cit., p. 118.

⁵⁴³ Ibídem, pp. 122-123.

⁵⁴⁴ SOBRINO, A., op., cit., pp. 79-81.

parece aprietan un poco, aunque con contento todo de ver lo que se hace por Dios; mas vienen unas lágrimas congojosas, que en alguna manera parece que las mueve la pasión.”⁵⁴⁵.

De igual modo sucedió cuando fray Antonio explicó la oración de gustos:

“Los gustos comienzan de Dios, y derrámanse en abundancia por nosotros [...]. Los gustos manan de suyo de lo íntimo del alma, adonde los manantiales de la fuente de la vida derraman sus avenidas; y es con tanta abundancia, que llenando de la divina embriaguez, y dulcedumbre el corazón, y potencias interiores, se estienden hasta las exteriores y cuerpo, enriqueciendo todo el hombre, y causando en él bienes que no se pueden dezir. [...] Es dicha esta gracia, y efecto del divino amor, embriaguez, por la semejança que tiene con la que causa el vino natural, el qual bevido en abundancia, saca de sí al hombre, y no pudiéndole digerir por ser mucho, le vomita; assí el espíritu al deleyte, y gozo superabundante del divino amor, no pudiendo el corazón contenerle, sale de tantas maneras fuera”⁵⁴⁶.

En esta descripción se aprecia la influencia de dos obras de la Santa, *Moradas y Conceptos del amor de Dios*. Del primer libro tomó el origen de la oración de gustos, en el que dijo Santa Teresa: “Los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos, como gozan los que tengo dichos, y mucho más”⁵⁴⁷. En cuanto a los efectos que producía en el fiel esta oración, la llamada embriaguez del espíritu, recuerda a las enseñanzas que la Mística Doctora escribió en *Conceptos*:

“Dice que la entró en la bodegas del vino, y ordenó en mi la caridad. Entiendo yo de aquí que es grande la grandeza desta merced. Porque assí como se puede dar a beber de un vino más o menos, y de un vino bueno, y otro mejor, y embriagar y emborrachar a uno más o menos: ansí es en estas mercedes del Señor, que a uno da poco vino de devoción, a otro más, a otro crece de manera, que le comienza a sacar de sí, y de su sensualidad; y de todas las cosas de la tierra: a otros da fervor grande en su servicio: a otros ímpetus: a otros gran charidad con los próximos: de manera que en esto andan tan embevidos, [...] mas lo que dice la esposa es mucho junto, meterla en la bodega: para que allí mas sin tassa, pueda salir rica. No parece que el Rey quiere dexarla de dar nada, sino que beva y coma conforme a su desseo, y se embriague bien, beviendo de todos esos vinos que ay en la bodega de Dios, y goze de esos gozos admirese de sus grandezas [...] san tan grandes las maravillas, que el alma entiende que queda tan fuera de sí [...]”⁵⁴⁸.

Respecto a las hablas espirituales o locuciones, como ya indiqué, era otro de los fenómenos sobrenaturales que se producían en el grado iluminativo. De las explicaciones que dio Sobrino a este fenómeno, el que más se asemeja a la doctrina teresiana fue el que decía:

“Fuera de las hablas que el alma oye por las palabras formadas, ay otra espiritualíssima manera de hablar, y es quando Dios, sin especies, ni figuras sensibles, pone en el entendimiento, y porción superior del ánima, las verdades mismas en una clara luz que infunde; en la qual, sin cansancio, antes con maravilloso

⁵⁴⁵ JESÚS, T de. (2015), op., cit., pp. 116-118.

⁵⁴⁶ SOBRINO, A., op., cit., pp. 79-81.

⁵⁴⁷ JESÚS, T de. (2015), op., cit., pp. 117.

⁵⁴⁸ JESÚS, T de. *Conceptos del amor de Dios*. Bruselas, 1611. Roger Velpio y Huberto Antonio, pp. 122-124.

descanso, y serenidad, enseña al alma en brevísimo tiempo, más cosas que pudiera aprender por estudio en muchos años”⁵⁴⁹.

Santa Teresa hizo referencia a este tema en su Morada 6. En ella, además de explicar cómo eran estas hablas, enseñaba a distinguirlas de los engaños de la imaginación o del demonio:

“Otra manera hay cómo habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte [...]. Es tan en lo íntimo del alma, y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor, y tan en secreto. [...] las palabras son muy diferentes, y con una se comprende mucho, lo que nuestro entendimiento no podría comprender tan de presto. [...] junto con las palabras muchas veces, por un modo que yo no sabré decir, se da a entender mucho más de los que ellas suenan, sin palabras”⁵⁵⁰.

También recurrió a la Santa el Padre franciscano cuando en su obra explicó al creyente o lector, los medios para discernir las hablas verdaderas de las falsas. Todo ello para evitar que cayera en serios errores, que pusieran en peligro su alma:

“Otra señal se toma de la claridad de la habla: que en las que son de Dios, la razón es perfecta, y las palabras muy bien pronunciadas, y distintas, sin que les falte una letra: y el ánima las perciben clarísimamente, y se le quedan impressas: lo qual no tienen las hablas que proceden de nuestra imaginación. También el venir estas hablas sin aver precedido ningún pensamiento de aquello en el ánima, sino que de repente formadas responden a algo que la persona ha deseado saber, o necesita de presente, o la previene para adelante: lo qual bien se ve no es obra de la imaginación. También aquí no haze más el alma, que oyr atenta a otro que habla. Y en lo que habla la imaginación, es como quando yo estoy a solas, y soy el que me hablo, y el que me oygo. También a una sola palabra de las de Dios, suele recibir el alma tanta luz espiritual, que claramente se ve ser aquel efecto divino. Lo qual no passa assí quando las interiores palabras, o pensamientos son nuestros”⁵⁵¹.

Sobrino se basó concretamente en esta explicación de Santa Teresa:

“[...] hay seguridad de que no procede de la imaginación [...] por estas razones: la primera, porque debe ser diferente en la claridad de la habla, que lo es tan clara, que una sílaba que falte de lo entendió, se acuerda, y se dijo por un estilo o por otro, aunque sea todo una sentencia; y en lo que se antoja por la imaginación, será no habla tan clara, ni palabras tan distintas, sino como cosa medio soñada. La segunda, porque acá no se pensaba muchas veces en lo que se entendió, digo que es a deshora, y aun algunas estando en conversación, aunque hartas se responde a lo que pasa de presto por el pensamiento o a lo que antes se ha pensado; mas muchas es en cosas que jamás tuvo acuerdo de que habían de ser ni serían, y así no las podía haber fabricado la imaginación para que el alma se engañase en antojársele lo que no había deseado ni querido ni venido a su noticia. La tercera, porque lo uno es como quien oye, y lo de la imaginación es como quien va componiendo lo que él mismo quiere que le digan, poco a poco”⁵⁵².

⁵⁴⁹ SOBRINO, A., op., cit., pp. 155-156.

⁵⁵⁰ JESÚS, T de. (2015), op., cit., pp. 182-183.

⁵⁵¹ SOBRINO, A., op., cit., pp. 156-157.

⁵⁵² JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 183.

Fueron muchos los puntos que la Mística expuso para que el fiel no confundiera estos fenómenos y supiera reconocer cuáles procedía de la divinidad o no. En este caso, se han mencionado los que acabo de decir, pues fueron los que más se asemejaron a las enseñanzas que Antonio Sobrino escribió en su libro de *Vida espiritual*.

Respecto a los éxtasis, entre ellos se encontraba el llamado “Vuelo del espíritu”. Esta expresión, Sobrino la tomó literalmente de las enseñanzas de Santa Teresa. Como ya expliqué, correspondía al fenómeno sobrenatural que predisponía el alma a la unión con Dios. El comentario que expuso fray Antonio en su obra fue el siguiente:

“Pone aquella bendita, y tan experimentada Madre algunas diferencias de raptos, y entre ellos uno que llama, buelo del Espíritu, porque es tan acelerado, y repentino, que pone grande miedo en los principios, porque hasta el mismo cuerpo llega a arrebatarse, y levantar de la tierra en algunas; y no poca resignación, ánimo, y confianza en Dios pide tal affecto: porque verse aquí uno estar en sus sentidos, y en un instante ver que le arrebatan en el alma, y cuerpo, sin saber quién, ni adonde, no ay duda sino que la primera vez turbara a almas valientes. Bien sé yo, quien lo experimentó, temiendo que aún el alma se le arrancara del cuerpo”⁵⁵³.

Como se puede ver, su explicación prácticamente es un calco de la que comentó Santa Teresa. A pesar de que el autor escribió literalmente el pensamiento de la Mística, no olvidemos que fray Antonio, como dijo su biógrafo Antonio Panes, sí pudo sentir este fenómeno en su interior, pues había vivido una experiencia extraordinaria. Referente a la definición que realizó la Doctora de la Iglesia, éstas se recogen en su libro *Moradas*, y corresponden al capítulo 5 de su Morada 6:

“Otra manera de arrobamientos hay, o vuelo del espíritu le llamo yo; que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente. Porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone hartos temores, en especial a los principios; que por eso os decía que es menester ánimo grande para a quien Dios ha de hacer estas mercedes, y aún fe y confianza y resignación grande de que haga Nuestro Señor del alma lo que quisiere. ¿Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en su sentido y verse arrebatarse el alma? Y aun algunos hemos leído que el cuerpo con ella, sin saber adónde va o quién la lleva o cómo; que al principio de este momentáneo movimiento no hay tanta certidumbre de que es Dios”⁵⁵⁴.

De igual modo volvió a inspirarse Sobrino en el pensamiento teresiano cuando comentó la unión del alma con Dios. En este caso interpretó las enseñanzas de la Santa, adaptándolas a las necesidades de sus explicaciones, cuando tenía que acercar y transmitir este hecho a los lectores. Por ello, sus palabras y comentarios, no coinciden en algunos aspectos con los que la Mística escribió en su obra, si se compara con otros temas ya mencionados, como el “vuelo del espíritu” o la oración de contentos y gustos, aunque su esencia se encuentra presente. Fray Antonio, al describir la oración de unión, recurrió a las enseñanzas que la Santa expuso, cuando comentó la oración de quietud. Pero el Padre franciscano las refirió en el apartado en donde el fiel, ya estaba muy cerca de la unión con la divinidad:

⁵⁵³ SOBRINO, A., op., cit., pp. 93-94.

⁵⁵⁴ JESÚS, T de. (2015), op., cit., pp. 194-195.

“Oración de unión, en la qual totalmente cessa el ánima, y sus potencias de obrar, no haziendo más que recibir quietíssima, y suavísimamente los divinos influxos, y coloquios, o comunicaciones. Assí como un niño que está mamando el pecho lleno de leche, sin hazer más que atraerla con su boquita, y paladar, aunque mama con gran quietud, y descanso, no dexa de hazer algo, mas si cessando, él de todo punto en el paladar, no hiziesse más que tragar, y dexar yr por la gargantica abaxo la leche ordeñada en su boquita por mano de su madre, aquí propiamente se dirá, que sin hazer nada, totalmente mamava aquel niño; (comparación de aquella Santa) [...] mas en la oración de unión, que es de la que vamos hablando, estando el alma como está con todas sus potencias apegadas, y unidas al Señor, infinito bien, gozale assí fixa, y quietamente, que ella alomenos no siente que haga más que recibir, y gozar lo que le dan, que es lo que no se puede dezir. Bien dixo aquí la santa madre, que según el descanso con que en esta unión el alma goza de Dios, al menos que ella lo sienta, no siente que haga cosa alguna: mas aunque según su sentimiento lo piensa, y dize assí, imposible es, que totalmente cesse el entendimiento de entender, ni la voluntad de amar en quanto no estuvieren estas potencias impedidas, y aunque allí están suspendidas, mas no impedidas, pues goza la voluntad del summo bien; y el entendimiento sabe esto, y lo entiende, aunque no lo comprehende: Mas como el entender, y amar, allí sea en tan dulce reposo, y soberano ocio, parece que totalmente cessa allí nuestra operación; mas nunca cessa el alma de producir mental Verbo, y amor”⁵⁵⁵.

Estas palabras se asemejan a las que Santa Teresa explicó en su libro, *Camino de perfección*, que decían:

“Y advertí mucho a esta comparación que me puso el Señor estando en esta Oración, y quadrame mucho, y me parece lo da a entender. Está el alma como un niño que aún mama, quando está a los pechos de su madre, y ella sin que él paladee echale la leche en la boca para regalarle: assí es acá, que sin trabajo del entendimiento está amando la voluntad, y quiere el Señor, que sin pensar lo entienda que está con él, y que sólo trague la leche que su Magestad le pone en la boca, y goze de aquella suavidad, que conozca le está el Señor haziendo aquella merced, y se goze de gozarla. Mas no quiere entender como goza, y qué es lo que se goza, sino descuidarse entonces de sí, que sé quien está cabe no se descuydará de ver lo que le conviene. Porque si va a pelear con el entendimiento para darle parte, trayéndole consigo, no puede a todo, forçado dexará caer la leche de la boca, y pierde aquel mantenimiento Divino. [...] Aquí parece que quiere que trabaje un poquito el alma, aunque es con tanto descanso, que casi no se siente. Quien la atormente es el entendimiento, o imaginación, lo que no haze quando es unión de todas tres potencias, porque las suspende el que las crió; porque con el gozo que da, todas las ocupa sin saber ellas cómo, ni poderlo entender”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ SOBRINO, A., op., cit., pp. 85-86.

⁵⁵⁶ JESÚS, T. de. *Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen*. Tomo I. Barcelona, 1704. Casa de Cormellas, p. 382.

En este estado, Sobrino enseñó las diferencias entre el desposorio espiritual y el matrimonio espiritual, recurriendo nuevamente a las explicaciones de Santa Teresa. Aquí dijo el autor:

“La B. Madre Teresa de IESÚS, distingue la oración de unión desta que acabamos de describir de transformación, diciendo, que la oración de unión es como el desposorio, en que aunque el Esposo, y la Esposa, se tratan con amor, y prometen su fe, mas aún no lleva el esposo a su poder, y casa la Esposa, como quando se casan: y esto passa en la oración de la transformación perfecta, y raptó: en que enagenada el alma de los sentidos exteriores, e interiores, le roba el celestial Esposo a su interior secreto, adonde le muestra su casa, y riquezas, y le suele en este estado asegurar, que ya no la apartará más de sí: y assí es cierto, que algunos llegan en esta vida a tanto aprovechamiento, y divina privança que son certificados de que ya nunca Dios de sí los apartará [...]”⁵⁵⁷.

Aunque fray Antonio menciona directamente a la Mística Doctora, su comentario recuerda más al Cantar de los Cantares, así como, a las explicaciones de San Juan de la Cruz, como antes he indicado, que a la propia definición teresiana. Sobrino, con el fin de hacer más comprensible lo que sucedía en este acontecimiento, acudió al propio acto común prenupcial y a la unión de los desposados. La enseñanza de Santa Teresa, que más se ajusta a la explicación de Sobrino, fue la que expuso en el capítulo 2 de la Morada 7:

“Porque, entended, que hay grandísima diferencia [...] del desposorio espiritual al matrimonio espiritual, como le hay entre dos desposados, a los que ya no se pueden apartar. [...] aquí no hay memoria de cuerpo más que si el ama no estuviese en él, sino solo espíritu; y en el matrimonio espiritual, muy menos, porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios, [...] mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente. Aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual [...]. Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué compararlo, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo [...]. No se puede decir más de que a cuanto se puede entender, queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecha una cosa con Dios; que, como es también espíritu, ha querido Su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta adonde llega, para que alabemos su grandeza; porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar Él de ella. El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se aparta, y la unión también lo es; porque, aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se puedan apartar y quedar cada cosa por sí, como veos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía [...]”⁵⁵⁸.

Donde sí tomó la definición teresiana, de manera más clara, fue cuando explicó cómo era este tipo de unión, es decir, la comparación de la gota de agua que cae al mar, ejemplo que fue tomado por muchos autores espirituales. Sobrino la expuso diciendo que: “[...] el ánima se pierde, como la gota de agua que cae en el mar: aunque essa de tal manera se convierte en el ser del mar, que pierde el suyo; acá conviértese el alma, o

⁵⁵⁷ SOBRINO, A., op., cit., p. 93.

⁵⁵⁸ JESÚS, T de. (2015), op., cit., pp. 248-250.

transfórmase de tal manera en Dios, que parece dexa, y pierde su ser, pasando toda en el divino”⁵⁵⁹. Santa Teresa, que fue una de las primeras en tomar este símil, lo refirió de esta manera:

“Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrá ya dividir ni apartar cuál es el agua del río o lo que cayó del cielo [...] Quizá es esto lo que dice San Pablo: El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con Él, tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad al alma por unión”⁵⁶⁰.

Hay otros rasgos del pensamiento de la Doctora de la Iglesia en la obra de Sobrino. Éstas fueron las referencias que hacía al entendimiento y cómo éste, en ciertos momentos elevados del camino de perfección, no entendía lo que sucedía, pero sí se entendía de otra manera, como cuando habló de la oración de quietud: “[...] mas ni el entendimiento, querría entender más que una sola cosa, ni la memoria, acordarse de más [...]”⁵⁶¹. Esta cuestión la expuso con más claridad el Padre franciscano en una carta a su hermana, la Madre María de San Alberto. Este aspecto nos indica nuevamente cómo estaba presente en la vida y espiritualidad de Antonio Sobrino la doctrina de Santa Teresa de Jesús, a la que no sólo recurrió a la hora de escribir sus enseñanzas en esta obra, sino en los consejos que transmitía a sus hermanas y posiblemente, también sus seguidores y fieles:

“En la Teología Mística (que es scientia amoris, y se aprende por ignorancia, como san Dionisio dice) cessa el entendimiento de su común manera de entender, natural, y discursiva; y aún de la sobrenatural meditación, y conocimiento ordinario de la fe, mas no queda en aquella assumpción, o elevación del alma privado de la inteligencia nuestro entendimiento, porque en aquella quietud, y como obscuridad, es subido a otro modo de entender más alto, e inexplicable, que por esso no puede decirse, lo que allí se entiende”⁵⁶².

Este comentario estaba dedicado al planteamiento de que el entendimiento no entiende en su forma común. Esto era debido porque los fenómenos que se producían en estos dos últimos grados del camino, que conllevaban a la unión del alma con Dios, no eran de este mundo. Dicha cuestión la desarrolló la Santa en su Morada 5, donde dijo: “Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de declararlo; porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin”⁵⁶³.

Otra expresión de carácter teresiano, también dentro de la unión transformativa, fue la de morir el alma para vivir en Dios. Esta idea la mencionó Antonio Sobrino en dos puntos. Por un lado en el rapto de amor violento, donde fray Antonio dijo: Este rapto en que así desfallece, y salta el corazón, es la disposición más propia para la unión perfecta, en que muriendo el ánima, la muerte que san Bernardo llama de los Ángeles, es trasladada a la vida de Dios”⁵⁶⁴. Por otro, dentro de la unión transformativa, en el momento donde se producía la unión definitiva con la divinidad: “[...] íntimamente abraçándose el alma

⁵⁵⁹ SOBRINO, A., op., cit., p. 86.

⁵⁶⁰ JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 250.

⁵⁶¹ SOBRINO, A., op., cit., p. 80.

⁵⁶² PANES, A., op., cit., p. 715

⁵⁶³ JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 137.

⁵⁶⁴ SOBRINO, A., op., cit., p. 82.

con él, se transforma, y descansa en aquel tan secreto, e inefable abraço en que llegando como a espirar, y morir en sí, dichosamente se siente vivir en Dios”⁵⁶⁵. Las palabras del autor franciscano, evocaban a unos versos que la Mística Doctora expuso en su poema, en el que decía:

“Vivo sin vivir en mí
y tan alta vida espero
que muero porque no muero.
Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor,
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí”⁵⁶⁶

También hizo referencia de ello la Santa abulense en la Morada 7, donde expuso: “[...] así me parece que puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo”⁵⁶⁷.

Para terminar este apartado de las influencias, y en relación a la inspiración teresiana en las enseñanzas del Padre Sobrino, quería mencionar que éstas también estuvieron presentes en los apartados y comentario que fray Antonio dedicó a la imagen de Cristo. En este caso, se percibe dos puntos del pensamiento que la Mística Doctora escribió en su *Libro de la vida*. El primero, la idea de que el fiel tenía que transformarse primeramente en Cristo, para luego transformarse en Dios. Es decir, como expuso el propio Padre franciscano, Jesucristo era la única puerta para llegar a la unión con Dios:

“[...] no ay otro camino, puerta, ni entrada para mi divinidad, sino mi humanidad, por eso quise yo que se abriesen al alma en ella tantas puertas, y ventanas, con mi sangre se ha de lavar primero quien a mí se quiere unir; en mí se ha transformar, y de mí ha de vestirse el que quisiere entrar a las bodas de la casa de mi padre [...]”⁵⁶⁸.

“[...] sino es por medio deste Señor, que es la expressa imagen de Dios, ninguno de los hombres puede ser a Dios unido, sino es unido primero con Christo: al qual hechos semejantes [...]”⁵⁶⁹.

La Santa lo explicó de esta manera:

“Y veo yo claro y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo su Majestad se deleita. [...] He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos”⁵⁷⁰.

Y el segundo punto, al explicar la contemplación. Sobrino señaló que el creyente no tenía que dejar de meditar en Cristo, así como debía tenerle muy presente, aunque estuviera en las capas más elevadas del camino: “Entonces pues es puesta el alma en el reposo de la contemplación, y si uno no se descuyda, y distrae de manera, que aquel fuego se apague, sin trabajo podría conservarle, sólo con el cevar de quando en quando, con la

⁵⁶⁵ Ibídem, p. 86.

⁵⁶⁶ VV.AA., op., cit., p. 84.

⁵⁶⁷ JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 250.

⁵⁶⁸ SOBRINO, A., op., cit., p.108.

⁵⁶⁹ Ibídem, p. 110.

⁵⁷⁰ JESÚS, T de. (2001), op., cit., p. 145.

memoria de nuestro dulcísimo Salvador, y de sus beneficios”⁵⁷¹. Esta enseñanza fue transmitida por Santa Teresa, en la que dijo: “[...] no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de la contemplación: por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes, él le enseñará; mirando su vida, es el mejor dechado”⁵⁷².

L. Conclusión de la obra

La obra de Antonio Sobrino. *Vida espiritual y perfección christiana*, es un claro ejemplo de la continuidad del legado y la misión que iniciaron los autores espirituales del siglo XVI. Pero también refleja el prototipo de lo que serán los tratados espirituales del siglo XVII español, pues en ella ya se aprecian los temas y planteamientos que se van a tratar y debatir a lo largo de este siglo. Como he podido ver, no sólo se basó en las enseñanzas de los grandes místicos y maestros del siglo anterior, sino que acrecentó sus aportaciones. Este aspecto desmiente esa teoría de que los libros espirituales de este tiempo fueron copias de las obras del XVI. El libro de Sobrino, aunque corresponde a los comienzos del siglo XVII, en él se observan las pautas que se van a estudiar y transmitir en esta época, como he señalado al principio. En sus enseñanzas siguieron presentes las ideas humanistas, así como el pensamiento clásico, en donde comienza a aparecer las teorías de Séneca y el neo-estoicismo, que estuvieron en boga en este siglo. El fin de enseñar las teorías del filósofo romano era de, inculcar la importancia del hombre en la vida, su relación con la divinidad y el desprecio terrenal, acabando con los vicios y las pasiones. Todo ello con el objetivo de enseñar a los creyentes el llevar una buena vida cristiana, y que se iniciaran el camino de perfección que les conducirían a Dios.

También se observa la importancia que dio a los ejercicios ascéticos de purificación y preparación del alma, entre otras cosas para mostrar la diferencia que existía entre la doctrina católica y la quietista o perfectista, totalmente contraria a este tipo de ejercicios de preparación. Como ya he ido comentado, estas corrientes heterodoxas consideraban que el fiel debía de entrar directamente en la contemplación. Este pensamiento, que como se ha visto, fue totalmente rechazado y criticado por el autor. No olvidemos que el fin fundamental, que le llevó a Sobrino escribir esta obra, fue la de luchar contra las ideas heterodoxas. Esta cuestión refleja que los tratados espirituales no sólo se centraron en los asuntos místicos, como algunos investigadores han señalado, sino que siguieron remarcando la importancia de tener un alma preparada y ejercitada. Sin esa labor ascética, el creyente nunca conseguiría que Dios le introdujera en los estados superiores. En definitiva, éste fue otro de los rasgos principales que estará muy presente en la literatura espiritual del XVII, las cuestiones ascéticas y los ejercicios de preparación del alma. Esta idea concuerda con la mentalidad que se desarrollará en este siglo, donde las ideas racionalistas estuvieron muy presentes, así como la espiritualidad jesuita, más ascética que mística. Pero también recuerda las enseñanzas que transmitieron los autores de la *Devotio Moderna*, que se mantuvo en el pensamiento religioso del Barroco español, como se puede ver en este libro. Algunos de los autores de este movimiento que continuaron inspirando a los autores espirituales de esta época, fueron, el ya mencionado Ruysbroeck y Tauler. El motivo de ello fue a que el pensamiento de este movimiento cultural-

⁵⁷¹ SOBRINO, A., op., cit., pp. 52-53.

⁵⁷² JESÚS, T de. (2001), op., cit., p. 145.

religiosos, casaba bastante bien con las ideas prácticas de la espiritualidad del XVII, a las que se les dio más valor que a los fenómenos extraordinarios, fruto del carácter apostólico y pedagógico de los espirituales de este siglo.

Dentro de los apartados místicos, el tema principal que más destacó fray Antonio fue, la contemplación. Ya mencioné que esta cuestión fue tema que más debates y discusiones generó a lo largo del siglo XVII. Dentro de las cuestiones pertenecientes al ámbito de los planteamientos místicos, fue el que más peso tuvo, provocando la formación de los dos bandos teológicos, que ya expliqué. Sobrino, fue una de las personas que quiso intervenir en esta debate, haciendo, como se ha visto, un mayor hincapié sobre si la contemplación era acto de entendimiento o de la voluntad. El autor franciscano quiso conciliar ambas posturas, aunque, como buen franciscano, se percibió su inclinación por la parte anti-intelectualista, que defendía el amor y la voluntad. También señaló la otra discusión de esta siglo, la cuestión de la contemplación activa e infusa. En este caso, el autor no le dio una gran dedicación, en comparación con el otro tema, aunque sí se vislumbra la importancia que iba a tener en esta época. Ambos temas, reflejan, la actualidad presente en el siglo XVII español o las cuestiones que iban a tratarse en esta época. Éstos elementos, que en tiempos de Sobrino aún eran incipientes, pero que, como muy bien observó el autor, se convirtieron en las cuestiones claves, de los planteamientos místicos de la espiritualidad Barroca en España.

Por supuesto se aprecia que las enseñanzas y doctrinas de los místicos del siglo XVI se habían asentado, y cada vez estaban más presentes en la mentalidad religiosa del XVII. Ello se ha podido ver en los comentarios del Padre Sobrino, donde no faltaron las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús, así como, en la férrea defensa que tuvo que hacer del pensamiento de la Santa, ante las críticas de los perfectistas, corriente que, aunque se inspiró en sus doctrinas, las interpretaron de otra manera. Esto indicaba que la labor que iniciaron estas personas se mantuvo viva, gracias a sus seguidores y discípulos. Ellos se basaron en sus obras, pero no significaba que las copiaran textualmente, pues aunque tomaron ciertos términos y explicaciones, lo que hicieron fue adaptarlas a las necesidades y avances de ese momento.

Fray Antonio, reflejó además las ideas tridentinas, ya no sólo por la defensa de la Fe católica, sino por remarcar muchos símbolos de esta doctrina, que no eran reconocidos por los protestantes. Por eso, en su escrito estuvieron muy presente la Virgen, los Santos, el Sacramento Eucarístico o el libre albedrío. Pero el elemento principal que marcó su vida y esta obra, fue Cristo y el símbolo de la cruz. Este tema, vuelve a mostrar las enseñanzas de este tiempo, de acentuar la Pasión de Jesús, inculcando e incitando la emoción y sentimiento de los fieles, para que comprendieran lo fundamental que era llevar una buena cristiana. De esta forma, como muy bien se dispuso en Trento, no sólo se acrecentaba el fervor religioso de los católicos, sino que se hacía frente a las teorías protestantes, impidiendo su propagación por el territorio, mediante la formación religiosa de los creyentes.

Esta obra fue también un ejemplo del carácter pedagógico y divulgativo de los tratados espirituales, y de la literatura espiritual del siglo XVII español. En ella se enseñó y dio a conocer, a toda la sociedad, la espiritualidad intimista, sacándola aún más de los círculos privados de la Iglesia. Dicha misión iniciada por los espirituales del XVI, fue

ratificada y aumentada por los del XVII, como se puede ver en este libro. Su fin era dar a conocer a todos los fieles, de los diferentes estamentos y condiciones, el verdadero camino espiritual, y advertirles de las falsas teorías que estaban transmitiendo los protestantes. Como he explicado, y se ha podido ver en los fragmentos que he expuesto de la obra, fueron bastantes las alusiones que hizo, no sólo a los ámbitos religiosos, sino también al mundo laico. Este hecho se aprecia especialmente en la defensa de la conuinación de la vida activa y contemplativa, del no desatender las oblicaciones que tenía cada uno, haciendo alusión a los casados o las mujeres y quehaceres, así como, la cruz que portaba cada en su vida, y que Dios se la había impuesto. Rasgos que acentúan esa misión apostólica, evangelizadora y pedagógica, que desarrollaron los autores espirituales del siglo XVII español. A esto se añadió la intención de Sobrino de escribir su obra en lengua romance, para que todas las personas conocieran de manera directa la doctrina católica, y supiera disferenciarla de las falsedades heréticas. Dicho objetivofue el que le llevó a su condena, por el incumplimiento de la regla VI del Índice, pues afectaba directamente a la segunda parte del libro. Pero se puede ver sus buenas intenciones, en defensa de la Fe católica y en el bien de los fieles. Este hecho, indica además la preocupación e interés de los espirituales del siglo XVII español de acercar a toda la sociedad las enseñanzas, la Palabra de Dios y el camino de perfección, así como de defender la Fe católica. Por ello utilizaron un lenguaje sencillo, cercano, con ejemplos y comparaciones, como se muestra en el libro de fray Antonio. El fin era que todas las personas, fueran doctas o no, pudieran comprender el mensaje que se les quería transmitir, de llevar una buena vida cristiana y un camino de perfección que les conduciría a la unión santificadora con Dios.

En definitiva, la obra de *Vida espiritual y perfección christiana*, es un buen ejemplo para enseñar cómo eran los tratados espirituales de la España del XVII. Si este libro no hubiera sido condenado por la Inquisición en 1618, se habría convertido en una de las grandes obras de la espiritualidad española, pues en ella se combinaba las dos enormes preocupaciones religiosas de estos tiempos. Por un lado, la misión de trasmitir la vida espiritual a todos los fieles, tanto a los clérigos como a los laicos, siguiendo la labor de los autores espirituales del siglo anterior, e incorporándola nuevos temas de formación y debate. Por otro, la defensa del catolicismo frente a los protestantes.

4.5.2 Hernando de Camargo

4.5.2.1 Vida

Hernando de Camargo no es uno de los autores espirituales más conocidos en la actualidad, así como no son muchos los estudios recientes que se hayan hecho sobre él, salvo algunos comentarios de Melquiades Andrés referentes a su obra, *Revelaciones de Santa Brígida*⁵⁷³. En realidad, Camargo fue otro de los autores destacados de esta época, con una gran fama como predicador y escritor, llegando a publicar muchas obras, algunas de ellas de considerado reconocimiento. Además formó parte del círculo de amistades del célebre dramaturgo del Siglo de Oro, Lope de Vega. Este dato refleja el trabajo de investigación que todavía queda por hacer dentro de este campo de estudio, ya que son muchos los autores y obras de la España del XVII que se desconocen, y cuya labor fue muy importante, pues mantuvieron viva la doctrina y misión que se inició en el siglo anterior, de extender la vida espiritual y el camino de perfección a toda la sociedad.

A. Origen y familia

Respecto al origen de Hernando de Camargo, no está muy claro, pues algunos historiadores le situaron en Salamanca, como así señaló Isaías Rodríguez, o en Guadalajara, idea que indicó Juan Catalina, aunque la gran mayoría le ubicaron en Madrid. Catalina, ha sido el investigador que más detalles ha aportado del pasado y la familia de Camargo, basándose en los apuntes del fraile Francisco Méndez, que se encuentran en la Real Academia de la Historia. Dichos apuntes se encuentran en un manuscrito titulado, *Colección de diferentes documentos y apuntaciones curiosas*, de 1770. En ellos recogía anotaciones y comentarios, sobre la orden de San Agustín y el convento de San Felipe el Real de Madrid. En estos escritos, desde el folio 153, Méndez hizo un listado de religiosos que tomaron el hábito y profesaron en el Convento de San Felipe el Real de Madrid. Su autor, además de registrar el nombre de los religiosos, también escribió algunos datos de la vida de los mismos:

“Memoria de los Religiosos que han tomado el hábito y han hecho profesión en este convento de S. Phelipe el Real de Madrid, sacada de los libros de professions del dicho convento, lo que aquí se ha extractado es el nombre del religioso, los de sus padres, de qué lugar, de qué Obispado, de qué Parroquia, en manos de quién professó, año y día”⁵⁷⁴.

Respecto a Camargo, Francisco Méndez anotó lo siguiente:

“1588, 26 de Julio Fr Fernadus de Camargo filius Balthasaris de Camargo et María de Salgado, oppidi Madrid Parrochia S. Sebastiani. Profesó en manos de Fr. Antonio de Velasco, Prior. Revalidó la Profesi3n, como se puede ver al principio de este

⁵⁷³ ANDRÉS, M. *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, 1996. Ed. Biblioteca de autores cristianos, pp. 343-345.

⁵⁷⁴ MÉNDEZ, F. *Colección de diferentes documentos y apuntaciones curiosas*. 1770. R.A.H 9/5395, tomo 1, fol. 153 r., manuscrito.

libro. Por la revalidación consta que era o eran él o sus padres de Guadalajara. Fue mucho lo que imprimió como se puede ver en D. Nicolás Antonio”⁵⁷⁵.

Méndez continuó explicando en latín, que Camargo revalidó su profesión en 1590, de la mano de Fray Pedro de Rojas. En este punto fue donde señaló los orígenes alcarreños de esta autor espiritual: “ego Fr. Ferdinandus Camargo, filius Balthazaris Camargo et María Salgado ejus legitima uxoris, oppidi de Guadalajara, et Parroquia S. Julianis”⁵⁷⁶. Tras esta mención, Francisco Méndez afirmó que Fray Hernando era de Guadalajara, aunque en la profesión dijo que era de Madrid. Ello era debido, según Méndez, a que sus padres vivían en Madrid cuando él profesó. En realidad, por lo que se puede apreciar, se afirma un origen alcarreño de los padres, aunque no tanto del autor agustino, a pesar de que Francisco Méndez sí lo contempla. Debido a las explicaciones que expuso Méndez sobre que Camargo era de Guadalajara, Juan Catalina llegó incluso a decir que, Álvarez y Baena estaba equivocado al incorporar a este autor en su obra *Hijos de Madrid* (Madrid, 1789-1791)⁵⁷⁷. En sus investigaciones, comentó que pudo ser bautizado en la iglesia de Santiago de Guadalajara, de la que sus padres fueron feligreses, y donde también se bautizó a su hermano Álvaro, el 21 de mayo de 1562. Aunque tampoco lo confirma, pues los libros parroquiales pertenecientes a los años 1572 (año de nacimiento del autor agustino) a 1578, habían desaparecido⁵⁷⁸. En contraposición de la opinión de Juan Catalina, otros autores situaron el origen de Camargo en Madrid. Por un lado, los más antiguos como, Nicolás Antonio o José Antonio Álvarez y Baena, por otro los más recientes, como, Luis Ballesteros, Santiago Vela e Ignacio Monasterio. Santiago Vela, refirió que el propio Camargo indicó su origen madrileño en el libro *Quaresma*⁵⁷⁹. Esta obra, publicada en Madrid, en 1629, era en realidad una traducción del libro en portugués del Padre Fray João de Ceita. En su portada era donde se exponía el origen madrileño de fray Hernando: “Y traduzida por el Padre Fray Hernando de Camargo, Predicador de la orden de San Agustín, natural de Madrid”⁵⁸⁰. Salvo ese detalle, en su interior no se hacía más alusiones a Camargo, solamente las felicitaciones de los clérigos que aprobaron la obra, tanto al autor espiritual, por la buena traducción que realizó, como también al Padre Ceita, por el contenido de la misma. Pero este dato tampoco se puede tomar como un referente absoluto que indique que nació en Madrid.

Al margen del lugar de nacimiento de fray Hernando, sus padres eran Baltasar Camargo y María Salgado, que como señaló Álvarez y Baena, eran vecinos de Madrid y feligreses de la iglesia de San Sebastián⁵⁸¹. Juan Catalina, en sus investigaciones, dijo también que el padre fue sirviente en la Corte, en concreto criado del Duque del Infantado y ministril de la Real Capilla⁵⁸². Tras este desconocimiento sobre el origen y juventud de Camargo, se sabe más sobre su vida, después de tomar el hábito de Religiosos Agustinos

⁵⁷⁵ Ibídem, fol. 158 r.

⁵⁷⁶ Ibídem.

⁵⁷⁷ ÁLVAREZ Y BAENA, J. A. *Hijos de Madrid, ilustras en santidad, dignidad, armas, ciencias y artes*. Madrid, 1973. Ed. Atlas, pp. 388-389.

⁵⁷⁸ CATALINA, J. *Biblioteca de escritores de la Provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*. Madrid, 1899. Ed. Sucesores de Rivadeneira, p. 32.

⁵⁷⁹ SANTIAGO VELA, G de. *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Madrid, 1913. Ed Asilo de huérfanos S.C. de Jesús, pp. 539-551.

⁵⁸⁰ CEITA, J. y CAMARGO, H de. *Quaresma*. Madrid, 1629. Juan González, portada del libro.

⁵⁸¹ ÁLVAREZ Y BAENA, J. A., op., cit., pp. 388-389.

⁵⁸² CATALINA, J., op., cit., p. 32.

Calzados, profesando en el convento de San Felipe el Real el 26 de julio de 1588, donde vivió hasta su muerte el 27 de marzo de 1652, a los 80 años. Dijo de él Álvarez y Baena (y que todos los investigadores han repetido) que: “fue Maestro de Sagrada Teología y predicador de gran fama en esta Corte, en donde era venerado igualmente por sus letras, que por sus virtudes”⁵⁸³.

B. Obras

Camargo, gracias a que estuvo liberado de cargos dentro de la congregación, pudo dedicar toda su vida al estudio y la escritura, de ahí que llegara a publicar un gran número de obras. Se calcula que escribió unos 39 libros, siendo afirmados 36 por fray Juan Ponce de León, en la aprobación que hizo de la obra de fray Hernando, *La Iglesia Militante: cronología sacra y epítome historial de todo quanto ha sucedido en ella próspero y adverso* (Madrid 1642): “Predicador de la ilustrísima Religión de nuestro Padre san Agustín; en él la mayor recomendación de su Autor es el aver dado a la estampa más de treinta y seis libros, con aceptación pública de todos los que los ha gozado”⁵⁸⁴. Hay que señalar que esta obra (que recogía los escritos de los maestros de la erudición, y los sacros anales), pertenecía al género histórico, y obtuvo una gran aceptación, recibiendo muchos elogios, tanto por censores como por diversas personas, como Faria de Sousa, quien dijo que nadie había escrito un compendio tan interesante sobre la historia de la Iglesia⁵⁸⁵. Dentro del género de la historia, Fray Hernando intervino en la reedición que se hizo de la obra del Padre Juan de Mariana (de la Compañía de Jesús), *Historia General de España*, que se publicó en Madrid en 1650 (aunque originariamente el libro era de 1601). El autor agustino participó en el último apartado del tomo II, titulado “Prosíguese el sumario historial de las cosas más notables que han sucedido en toda la Europa, espacialmente en España, desde el año mil y seiscientos y veinte y uno hasta el principio del de quarenta y nueve”⁵⁸⁶.

Pero no sólo fueron los demás quienes hicieron alusiones a las obras del fraile agustino y las publicaciones que hizo, sino también el propio Camargo, en concreto en el apartado al lector en su libro, *Tribunal de la Conciencia*. En él expuso que ya había sacado a la luz cuatro libros, y que iba a publicar otros, no sólo escritos por él sino también traducidos, como por ejemplo *Quaresma*, del Padre Juan de Ceita, la segunda parte de su libro *Nueva Redención Universal*, una obra para enseñar la Doctrina Cristiana a los niños en forma de diálogo, y dos traducciones del portugués, uno de predicaciones titulado *Completas de Christo*, y dos tomos del *Ángel de la Guarda*⁵⁸⁷. Santiago Vela, referente a la bibliografía de Camargo, señaló que no se conoce la totalidad de los libros del autor agustino, debido a las obras que escribió bajo seudónimo, las cuales se desconocen⁵⁸⁸.

⁵⁸³ ÁLVAREZ Y BAENA, J. A., op., cit., p. 388.

⁵⁸⁴ CAMARGO, H de. *La Iglesia Militante: cronología sacra y epítome historial de todo quanto ha sucedido en ella próspero y adverso*. Madrid 1642. Francisco Martínez, p. 2v.

⁵⁸⁵ MONASTERIO, I. *Místicos agustinos españoles*. Vol. 2. El Escorial, 1929. Ed Agustiniiana. Real Monasterio de El Escorial, pp. 91-99.

⁵⁸⁶ MARIANA, J de. *Historia General de España*. Tom. 2. Madrid, 1650. Carlos Sánchez, p. 623.

⁵⁸⁷ CAMARGO, H. *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión y el respeto que se debe tener al Santísimo Sacramento*. Madrid, 1928. Herederos de la viuda de Pedro Madrigal, apartado dedicado al lector, sin número de página.

⁵⁸⁸ SANTIAGO VELA, G de., op., cit., pp. 539-551.

Juan Catalina indicó además, que muchas de ellas eran manuscritas y se habían perdido⁵⁸⁹. Por todo ello se puede decir que Hernando de Camargo fue un autor prolífico, dedicado a varios a varios géneros, sobre todo a: la prosa, la oratoria, la poesía, la historia y a las obras espirituales, especialmente devocionales. También tradujo varios libros, como el ya referido *Quaresma* o *Tribunal de la Conciencia*, que más adelante expondré con más detalle.

Antes de explicar las obras más espirituales de Hernando de Camargo, quería hacer referencia a su labor poética, que fue elogiada por el propio Lope de Vega. Camargo, dentro de la poesía, se dedicó al género épico-religioso, que en el siglo XVII estuvo muy en boga, y por el que también fue muy reconocido, como indicó Catalina: “se allegó al de los grandes de la época por la viveza de los concepto y entonación de la forma”. Así como, defendió el uso de la poesía para los temas divinos: “por la excelencia propia del arte y por la necesidad de hablar al alma con los primores del ingenio”⁵⁹⁰. Perteneció, como expuso Monasterio, al grupo de los seguidores y amigos de Lope de Vega, junto con Tirso de Molina, Ruiz de Alarcón, Luis Vélez, Guillén de Castro y Pérez de Montalbán⁵⁹¹. El Fraile agustino fue mencionado, junto con su libro *Muerte de Dios por vida del hombre, deducida de las postrimerías de Cristo Señor Nuestro* (Madrid 1619), en la obra del Fénix de los Ingenios, *Laurel de Apolo* (Madrid 1630), del que dijo:

“Con mil laureles en la sacra frente,
Por estilo tan puro y elocuente
Con que tus Rimas y Patria honraste,
Dulce Camargo a Nicolás cantaste,
Después de haber cantado en verso triste
La sagrada Elegía,
Muerte de Dios, y llanto de María
Que de tu nombre fuiste
Dulcísima ironía”⁵⁹².

Esta obra de Camargo, a la que iban destinados estos versos, era una décima laudatoria dedicada a: los misterios de la Redención, los conceptos divinos y humanos, la Semana Santa y el Santísimo Sacramento.⁵⁹³ Pero Lope de Vega no sólo citó a Fray Hernando en su *Laurel de Apolo*, sino que también escribió un soneto en la obra del agustino, *La Virgen de la Humildad y la Humildad de la Virgen* (Madrid 1634), libro dedicado a la Virgen María y sus virtudes, mostrándola como ejemplo de vida. En la parte preliminar de la obra, además del poema de Lope de Vega, también había otras composiciones realizadas por amigos y allegados a Camargo, como el capellán del rey José de Valdivieso, Juan Pérez de Montalbán, Gabriel Bocangel y Unzueta, José Ortiz de Villena y Fray Juan de Salazar. De todos, el primer poema que aparece en el libro es el de Lope de Vega, titulado “A Nuestra Señora de la Humildad”:

⁵⁸⁹ CATALINA, J., op., cit., p. 32.

⁵⁹⁰ Ibídem, pp. 32-33.

⁵⁹¹ MONASTERIO, I., op., cit., p. 94.

⁵⁹² VEGA, L. de. *Laurel de Apolo*. Silva VII. Madrid 1630. Juan González, p. 62 v.

⁵⁹³ MONASTERIO, I., op., cit., p. 94.

“Si Vuestra Sacra efigie (o Virgen Santa)
En la mente de Dios estuvo oculta,
Hasta que executando la consulta,
De la Idea a la forma la trasplanta:

Si tan grande Humildad con gloria tanta
El Seraphin mirarla dificulta,
La misma imitación en vos resulta,
Que a mayores grandezas os levanta

Que quiere ser Paloma Palestina,
Coronada de hermosos rizos de oro,
Con pico de coral, y faz divina;

Que siendo Vuestro nido el alto coro
Anidéis celsitud tan peregrina
Entre paredes, cuya tierra adoro?
En vos la gloria miro,
Pues cielo es de Humildad vuestro retiro”⁵⁹⁴.

Fray Hernando de Camargo, además de su faceta historiadora y poética, también escribió obras de espiritualidad como *Luz Clara de la Noche Oscura* (Madrid 1650). El fin de esta obra era mostrar a todos, hombres, mujeres, penitentes y confesores, cuáles eran las verdaderas revelaciones divinas, para que pudieran distinguirlas de las falsas. Ello fue debido al temor que tuvo Camargo a la atracción y seguimiento que se estaba dando, en ese momento, a las profecías, revelaciones y éxtasis. Consideraba que suponían un gran peligro para las almas, ya que se estaba desembocando en una tendencia más cercana a la superstición, en especial por parte de las mujeres⁵⁹⁵. Según la opinión de este tiempo, tendían a creer todo aquello que tuviera una apariencia sobrenatural, aspecto que he referido al tratar los casos de falso misticismo que se produjeron en la sociedad española del XVII. Monasterio, en su estudio, recordó las palabras de Camargo, en las que decía que, quien en noche tenebrosa caminaba sin ninguna antorcha que le iluminara, se exponía a caer en un precipicio, ello le pasaría a quienes en la noche oscura de la vida espiritual pretendían caminar sin un guía seguro, sin la luz clara de las verdades divinas, acerca de las verdaderas revelaciones y sin humildad⁵⁹⁶. Estas palabras se vinculan muy bien con el título de la obra, mostrando el objetivo de su mensaje. Por lo tanto, se trató de un libro doctrinal que intentaba demostrar cuál era el verdadero camino que un fiel debía de recorrer, reconociendo la auténtica luz de la verdad y llevando un guía seguro, como era Jesucristo. Indicaba también a los lectores las falsedades que eran revestidas de divinidad, con el fin de que siguieran por el camino de la virtud, la fe y la verdad, así

⁵⁹⁴ VEGA, L. de. “A Nuestra Señora de la Humildad” en *La Virgen de la Humildad y la Humildad de la Virgen* de Hernando de Camargo. Madrid, 1634. Viuda de Alonso Martín, apartado preliminar, primer poema. Este poema consta en el libro como un soneto, aunque en el último terceto, el autor incorporó dos versos más.

⁵⁹⁵ CATALINA, J., op., cit., p. 38.

⁵⁹⁶ MONASTERIO, I., op., cit., pp. 95-99.

como, no cayeran en el pecado y la superstición. Según Isaías Rodríguez, esta obra de Camargo tenía referencias y textos de Santa Teresa, aunque no afirmó que el fraile agustino recibiera un influjo especial del pensamiento de la Santa abulense. Añadió además, que *Luz de la Noche Oscura* se asemejaba bastante a la obra de Leandro de Granada Manrique, *Luz de las Maravillas* (Valladolid 1607). Debido a ello, el investigador consideró que la obra de Camargo era un plagio de la de Granada Manrique, sobre todo los nueve primeros capítulos, aunque con algunas modificaciones. Por ejemplo, Granada Manrique tenía presente las revelaciones de Santa Gertrudis, en cambio Camargo las de Santa Brígida, así como, añadió algunos aspectos de la doctrina de su orden, que en el caso de Camargo era la agustina, y en el de Granada Manrique, la benedictina⁵⁹⁷. Referente a esta cuestión, de todos los autores que han estudiado a Fray Hernando, Rodríguez es el único que ha señalado que esta obra era un plagio de la de Leandro de Granada, pero no voy a centrarme en este tema.

En general, como he expuesto, Fray Hernando de Camargo fue un hombre muy dedicado al estudio y a la escritura, tocando varios géneros dentro del ámbito de la literatura, y destacó, ya no sólo por sus obras, sino también por sus traducciones. Posiblemente, como se ha podido ver, Camargo fue un autor más poeta y literario que espiritual o místico, pero no por ello se le ha de excluir del campo de la literatura espiritual, pues también realizó obras dentro de este ámbito, como la ya mencionada *Luz de la Noche Oscura*. Es verdad que el nivel o estilo de estas obras, no se pueden equiparar a las de Santa Teresa o a su contemporáneo Fray Antonio Sobrino, pero su intención era la misma que la de todos los autores espirituales de su tiempo: acercar la espiritualidad católica a todos los fieles, indicarles el camino de perfección que conducía a la unión con Dios, cuál era la verdadera vida cristiana, y enseñarles a llevar una vida basada en las virtudes. Además hay que tener en cuenta que era un predicador, y por lo que dicen sus biógrafos, de gran fama en la Villa y Corte. Debido a ello, Ignacio Monasterio, en su libro, situó y defendió la figura de Camargo, pues como decía el investigador, haciendo mención a la labor de los predicadores: “Es la manera como enseñaron los Santos Padres de la Iglesia a sus fieles. Al fin y al cabo, la oratoria sagrada es el medio tradicional de poner al alcance de todos las verdades de la teología dogmático-moral y de la místico-ascética”⁵⁹⁸. En el siguiente apartado estudiaré una de las obras del autor agustino, *Tribunal de la Conciencia*, en la que se refleja con mayor claridad, la vida espiritual y el camino de perfección, aplicándolo al sacramento de la Comunión.

4.5.2.2 Tribunal de la Conciencia con la disposición última para la Comunión

Esta obra, cuyo título completo era *Tribuna de la Conciencia con la disposición última para la Comunión y el respeto que se debe tener al Santísimo Sacramento*⁵⁹⁹, era un libro de devoción que fue traducido por fray Hernando de Camargo de la obra del fraile portugués, también agustino, Tomás de Jesús. Pero la obra no sólo fue una traducción íntegra del libro del fray Tomás, sino que Camargo incorporó algunos aspectos y estudios propios, como muy bien explicó en el apartado dirigido al lector: “Si bien

⁵⁹⁷ RODRÍGUEZ, I., op., cit., pp. 276-277.

⁵⁹⁸ MONASTERIO, I. *Místicos...*, op., cit., pp. 82-83.

⁵⁹⁹ B.N.E 2/69974.

añado yo muchas cosas hijas de mi propio estudio, para mayor adorno deste Tribunal, pues lo que él escribió sin alegar autores he querido yo ilustrar con las autoridades de los que van citados en este libro, y los tratados del Santísimo Sacramento todo es trabajo y estudio propio”⁶⁰⁰. Por lo tanto, los tratados 6, 7 y 8, fueron escritos por fray Hernando, en los que expuso su propio pensamiento espiritual. Referente a los tratados, sus títulos eran los siguientes. El tratado 6 “De la última disposición para la Comunión, excelencias del Santísimo Sacramento y varios modos de dar gracias después de haber comulgado”; el 7 lo dedicó al “Respeto y reverencia que se debe tener al Santísimo Sacramento a imitación de los Ángeles que asisten en su presencia”; y el 8 se centró en “Las consideraciones de los misterios de la Misa”. Aunque el tema central de ellos era el Sacramento de la Comunión Eucarística, al igual que todo el libro, el autor, en el tratado 6, describió este sagrado acto de unión con Dios a semejanza de los tratados espirituales, explicando el camino de perfección y la unión con Dios. Pues qué era sino la Comunión, un acto de unión con Dios en el que el fiel recibía al Señor en su interior, tras haber preparado previamente su cuerpo y alma, de igual modo que en la vida espiritual.

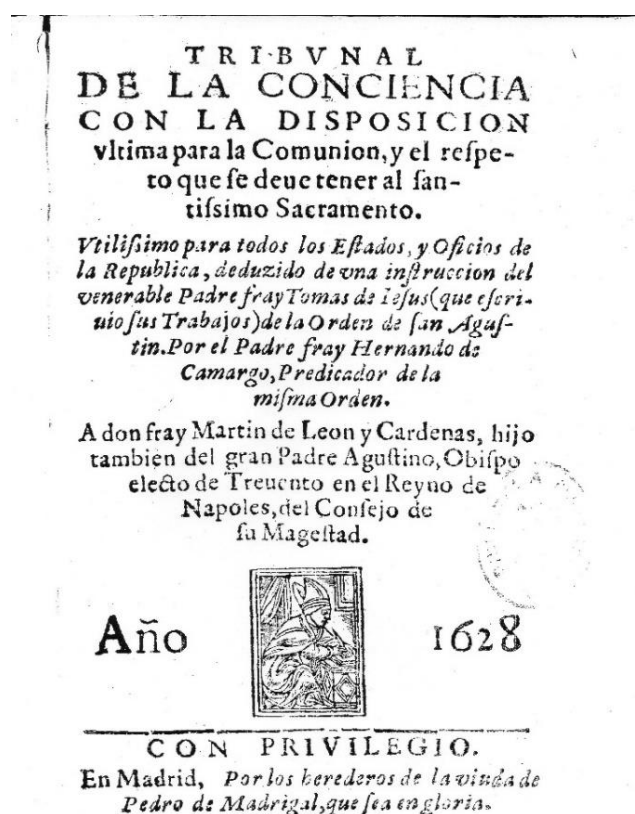


Fig. 8. Portada de la obra de Hernando de Camargo
Tribunal de la conciencia (Madrid 1628).
Biblioteca Nacional de España

⁶⁰⁰ CAMARGO, H de., op., cit., apartado dirigido al lector, sin número de página.

Este libro, como señaló Camargo en el mismo, iba estar unido con otra obra de fray Tomás titulada, *Oratorio Sacro*. A pesar de obtener las respectivas aprobaciones y privilegios, como así consta al comienzo de *Tribunal de la Conciencia*, fray Hernando decidió no juntarlos, pues dijo que el contenido de *Oratorio Sacro* era diferente al de *Tribunal de la conciencia*. En definitiva, *Tribunal de la Conciencia*, estaba dividida en 8 tratados, siendo los tres últimos realizados por el propio fray Hernando de Camargo. La obra, dedicada al Sacramento de la Comunión, explicaba: la preparación del cuerpo y el alma para recibir al Señor, la contrición, la confesión, la santificación, la imagen de Cristo y el examen de conciencia por todos los estados y oficios. El libro fue aprobado por el Padre fray Pedro de Figueroa, Predicador Mayor del Convento de San Felipe de Madrid, el 5 de noviembre de 1626. Figueroa reconoció el valor que tenía esta obra, así como el trabajo de su autor y del traductor, por dar a conocer este libro en otra lengua. También fue aprobado por el Padre fray Diego del Escorial, Predicador del rey, quien lo revisó por comisión y mandato del Consejo Real, en San Gil el Real, de franciscanos descalzos, en Madrid el 21 de enero de 1626. Fray Diego señaló la importancia de esta obra para las personas no religiosas (los laicos), ya que conocerían las buenas costumbres y cómo salvaguardar el alma, de ahí su agradecimiento a Camargo por su traducción, pues de este modo todas las personas podrían gozar del contenido del libro de fray Tomás.

En cuanto a las dedicatorias, Fray Hernando dedicó la obra al Padre agustino, fray Martín de León y Cárdenas, obispo electo de Trivento (en el reino de Nápoles). El motivo de ello fue por la gran labor que el religioso había llevado a cabo con los más necesitados.

Sobre las causas por las que Camargo quiso traducir esta obra al español, las expuso con claridad en el aparatado dirigido al lector: “Quise poner en romance, de letra diferente, para que todos los que no son latinos los entiendan, pues para todos se hizo este libro: y si alguna vez pongo alguna palabra en latín, luego se sigue el romance della, remitiéndome a las citaciones de la margen para los que saben”. Este hecho nos refleja el gran interés de Camargo, como buen predicador que era, por trasmitir la Palabra de Dios, así como, acercar la espiritualidad y religiosidad católica, a todos los cristianos. Mostró que todos los creyentes estaban llamados a la unión con Dios, sin tener en cuenta su condición social o sexo, enseñándoles qué tipo de vida debían de llevar, si querían unir sus almas con el Señor. Esta misión la dejó patente en sus obras y traducciones, entre ellas este libro, pues su intención era que todo el mundo pudiera tener acceso, sin ningún obstáculo, a las enseñanzas divinas. Por lo tanto se puede decir que Hernando de Camargo, como muchos autores espirituales de su tiempo, siguió la labor de propagar la doctrina católica en lengua romance, hecho que tantos problemas causaron a los autores del siglo XVI. De los tres tratados que Hernando de Carmargo escribió en esta obra, voy a ceñirme en el tratado 6. En él se enfoca mejor esa visión espiritual de la Comunión, aunque también mencionaré algunos aspecto de los otros dos, en especial del tratado 7.



Fig. 9. Ilustración del tratado sexto escrito
por Hernando de Camargo.
Biblioteca Nacional de España

Como he señalado antes, fray Hernando explicó en sus tratados el Sacramento de la Comunión, y cómo el fiel debía prepararse, recibir y mantener a Dios en su interior. Para ello, el autor empleó los mismos argumentos que expusieron los espirituales, para hablar sobre el camino de perfección, así como la preparación del alma y su unión con la divinidad, pues qué era sino la Eucaristía, una unión con Dios. Esta unión no tenía un carácter tan elevado como dentro de los fenómenos místicos del camino de perfección, pero aun así formaba parte de la vida espiritual, siendo más accesible y cercana a todos los fieles, ya fueran religiosos o laicos. El Sacramento de la Eucaristía se mostraba como el mejor medio para poder llevar esa vida espiritual de purificación, dedicada a Dios, al prójimo e imitando la vida de Cristo, como de ese modo proponían en sus escritos y enseñanzas los grandes santos y maestros de la espiritualidad. Debido a ello, el proceso que realizaba el fiel era similar al que se hacía en el camino de perfección. El creyente tenía que purificar su alma, acabando con los pecados, reconociendo sus faltas y pidiendo perdón por ellas, realizando penitencias y comprometiéndose a no volver a caer en las tentaciones. Para ello, tenía que ejercitarse en la oración, la meditación, el recogimiento, centrarse en Dios y tomar como modelo de vida a Cristo, pues Él era el camino que conducía a la perfección y la unión con Dios. En realidad, con este Sacramento lo que se producía era, la transformación del fiel en Cristo, para que en un futuro su alma pudiera unirse eternamente con Dios.

Para Camargo, este Sacramento era el más importante de todos, pues en él estaba presente el “único hombre verdadero”, Jesucristo. Este Sacramento obraba en el fiel un mayor efecto y gracia, ya que en él estaba la presencia directa de Cristo. Como decía el autor: “[...] en los otros sacramentos recibimos la gracia, que por ellos se comunica: pero en este recibimos la misma fuente de la gracia: en los otros bevemos del río, que sale de la fuente: pero en este ponemos la boca en la misma fuente, que es Christo nuestro Señor”⁶⁰¹. En este caso, no se recibía la gracia que se comunicaba en los demás sacramentos sino la fuente de la Gracia, por lo tanto, no se bebía solamente del río que procedía de la fuente, sino de la misma fuente, y ésta era Cristo, de donde manaba todo el bien, gracia y vida. Estas palabras recuerdan a los versos de San Juan de la Cruz en *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe* (manuscrito de Jaén Cantico B), que comentaré más adelante. En definitiva, el fiel tenía que preparar muy bien su alma, pues iba a recibir un alto honor. De ahí que tuviera que purificar su cuerpo y espíritu, mediante los ejercicios de la oración, la meditación, la penitencia y la mortificación. Camargo, para hacer más comprensible esta explicación, recordó las palabras del rey Salomón en la edificación del Templo de Jerusalén: “Grande obra es esta, porque no tratamos de aparejar aposento para un hombre, sino para Dios”⁶⁰². De igual modo debía hacer el fiel, es decir, preparar su interior como si de un templo se tratara, pues iba a recibir al Señor.

Antes de comenzar a desarrollar los puntos de los tratados de Camargo, he de señalar que, los escritos del fraile agustino, aunque describe el proceso que tenía que realizar el fiel para preparar su alma, antes de recibir el Sacramento de la Comunión, y por ende su unión con el Señor, cuyas explicaciones, como ya he mencionado, se asemejaban bastante a las enseñanzas sobre el camino de perfección, Camargo, no llevó un riguroso orden como por lo general se puede apreciar en los tratados de espiritualidad. Es decir, no explicó con detalle cada tramo o grado de ese camino (purgativo, iluminativo y unitivo), manteniendo una organización lineal. A pesar de ello, estas etapas estaban presentes en sus explicaciones, pero no de manera directa, pues no olvidemos que era una obra de devoción y no un profundo estudio de la vida mística, pero su escrito están muy influenciados por ellos. Donde mejor se percibe el influjo místico, fue cuando el autor trató el tema de la presencia de Dios en el alma del fiel y la unión transformativa. Aunque se enfocó dentro del Sacramento de la Eucaristía, fray Hernando lo expuso como si fuera un acto sobrenatural y místico.

A. Purificación del alma

Al igual que en el camino de perfección, en el Sacramento de la Comunión también se llegaba y recibía a Dios en el interior. Debido a ello, era necesario que el fiel, antes de recibir a Dios y unirse con Él, purificara su alma, reconociendo sus faltas y limpiándola de todos los pecados. Los medios que expuso Camargo para purificar el alma eran los mismos que se describían en los tratados espirituales, para el camino de perfección: oración, meditación, penitencia y mortificación. En este caso, fray Hernando añadió otro más, debido a lo especial que era este Sacramento, y era la confesión: “[...] no basta llevar

⁶⁰¹ Ibídem, p. 347.

⁶⁰² Ibídem, p. 348.

una persona contrición, mas es necessario que se confiesse primero, como se determinó en el Concilio Tridentino” (Concilio de Trento sesión 13, capítulo 7)⁶⁰³. La confesión era obligatoria para todos los cristianos, si querían tener a Dios en su interior y unirse a Él. Referente a lo que determinó el Concilio tridentino, sobre la preparación previa que debía hacer el cristiano si quería recibir la Eucaristía, y que el autor recordó en sus escritos, exponía lo siguiente:

“Si non decet ad sacras ulla functiones quepiam accedere nisi sancte, certe quo magis sanctitas, et divinitas coelestis huius sacramenti viro Christiano comperta est eo diligen tius cavere ille debet, ne absque magna reverentia, et sanctitate ad id percipiendum accedat. Praesertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus, qui manducat et bibit, non diiudicans corpus domini. Quare comuniucare volenti, revocandum est in memoriam eius praeceptum: probet autem se ipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione: ad sacram eucharistiam accedere debeat, quod a Christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non defuissent copia confessoris, quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione confessione celebraverit, quamprimum consiteatur”⁶⁰⁴.

La cuestión de la confesión (otro de los sacramentos de la religión católica) fue una labor destacada dentro de la religiosidad de los siglos XVI y XVII. Por un lado, debido al dictamen del Concilio de Trento, pues era un rasgo diferenciador de las corrientes heterodoxas. Por otro, su función de purificar el alma del fiel, tras un reconocido y verdadero arrepentimiento. La confesión fue remarcada por los autores espirituales dentro de sus enseñanzas, como un medio para que el fiel comunicara a su guía espiritual sus vivencias con Dios e incertidumbres, con el fin de pedir consejo y asesoramiento sobre si iba por buen camino. Los espirituales señalaron la importancia de un confesor docto y experimentado en los asuntos místicos, como expuso Santa Teresa de Jesús a sus religiosas, que supiera guiar y aconsejar a los fieles, que estaban viviendo estas experiencias, y de ese modo se cumpliera con la voluntad de Dios. Pero en la obra de Camargo, su planteamiento sobre la confesión se ajustaba más a lo acordado en Trento. Es decir, la confesión era otro de los medios fundamentales para purificar el alma, pues sin ella era imposible la Comunión. En concreto, la persona tenía que purificar el alma de todos los pecados veniales, las faltas e imperfecciones, pues eran las que impedían la gracia, las virtudes y todos los maravillosos efectos que el Señor comunicaba en este Sacramentos, y ello se hacía con la oración, la penitencia, la mortificación y la confesión.

El Padre agustino añadió también que, no solamente había que purificar el alma, sino que además había que adornarla. De este modo el alma sería más perfecta, ya que Dios iba a entrar en el interior, y era necesario que fuera recibido y acogido como a un rey. Esto se conseguía ejercitándose en las virtudes, como así explicó el el autor: “[...] para recibir las plenitudes de mercedes, que él allí comunica, no basta ser los pecados perdonados, y la confession bien hecha: pero que se requiere más grande ejercicio de

⁶⁰³ Ibídem, p. 352.

⁶⁰⁴ Concilio de Trento 1545-1563. *Sacrosancti Tridentini Concilii Generalis Decreta Omnia, Hactenus Promulgata, ab eius Scilicet exordio, in cum usque; Diem, quo eius suspensio indicta fuit*. Valencia, 1554. Antonio Sanahuja, p. 41 r-v.

caridad y perfección con una disposición de todas las virtudes, porque el alma quede adornada, lustrosa y acepta a los ojos de Dios”⁶⁰⁵. Por lo tanto, para que el fiel pudiera unirse con Dios, no era suficiente purificar el alma con la oración, la meditación, la confesión y la penitencia, sino que además debía embellecerla con las virtudes, en especial la Fe, la Esperanza y la Caridad.

La Fe: Con ella se creía, veneraba, adoraba firmemente y con certeza, en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, así como en su divinidad. En relación a esta virtud, fray Hernando dijo lo siguiente, recordando las palabras de Santo Tomás y San Luis Rey:

“Si ay, o puede aver otra mayor certeza, que la de la Fe, con essa digo, creo la real la verdadera existencia del cuerpo de Dios en el santíssimo Sacramento. Y con San Luis Rey de Francia, digamos que son escusados todos los milagros en que Dios mostró como real, y personalmente está en la hostia consagrada, porque más y mayor es la certeza con que la Fe nos certifica desta verdad, de lo que es lo que la vista, y los ojos certifican. Y una y muchas vezes digamos, assí lo creo Señor, que estáis en aquel Sacramento, por esta verdad estoy presto para dar cien mil vezes la vida: aquí os adoro, y reconozco por mi Dios, Señor, Redentor y Glorificador mío”⁶⁰⁶.

La Esperanza: El fiel sabía que Dios le daría fuerza para acabar con sus faltas, tras haberlas reconocido y después de conocer sus debilidades. Tenía la esperanza de que Dios le ayudaría a encaminarse a la perfección, a ser mejor persona y transformarse, con el fin de ser perfecto y conseguir la unión con Él. Señaló Camargo, haciendo también alusiones a la carta de San Pablo a los romanos (Romanos, 8):

“[...] como con él también no me dará todas las cosas, si me siento falto de fuerza para resistir las tentaciones? [...] como no esperaré, que este Señor fertilize y enriquezca esta alma no sólo por donde passa, mas donde se agassaja? [...] como no esperaré, que este Señor, que real y personalmente está en mis entrañas, y en mi alma, dexé en ellas las piedras preciosas de las virtudes, que con mucha instancia le pido [...]. Espero, Señor, que de aquí adelante mis ojos, mis sentidos, mi alma sea otra, y se mude poderosamente, porque quien os recibe a vos puede, y deve esperar de vuestra liberalidad, y condición todas estas mercedes [...]. Esta esperanza era la que en la primitiva Iglesia certificava los mártires de la vitoria, y antes de entrar en los combates se armavan con este Sacramento”⁶⁰⁷.

La Caridad: Con ella se alegraba, se resplandecía en esta obra y se triunfaba, porque el Señor atraía al fiel a Él, mediante su presencia, doctrina y con los milagros. Decía Camargo referente a ella:

“La Charidad se alegra y triunfa [...] porque lo que más que ninguna otra cosa resplandece en esta obra: es su propio efeto el misterio deste Sacramento. Triunfa la Charidad [...] el Señor en la institución del santíssimo Sacramento, contramina el corazón, metiéndose en las entrañas del hombre, debaxo de las especies de pan este fuego de amor, para batir desde allí más cerca nuestro corazón, para batir la voluntad con inspiraciones, y movimientos eficazes, que la harán rendirse a este Señor”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ CAMARGO, H de., op., cit., p. 354.

⁶⁰⁶ Ibídem, pp. 422-423.

⁶⁰⁷ Ibíd., pp. 423-426.

⁶⁰⁸ Ibíd., pp. 426-428.

Como se ha visto, las virtudes eran otro de los elementos fundamentales dentro del camino de perfección. En este caso, las explicaciones de fray Hernando no se alejaban de los comentarios de los tratados espirituales cuando hacían alusión a este tema. Tanto el Padre agustino como los autores de la espiritualidad mística, mostraron a las virtudes como medios de engrandecer y fortalecer el alma del fiel, en su misión de derrotar los pecados y tentaciones, así como de perfeccionar el alma para Dios, siendo las virtudes principales la Fe, la Esperanza y la Caridad.

Pero para que estos ejercicios de purificación y esa intención de perfeccionar el alma surtieran efecto, y finalmente el alma consiguiera unirse a Dios, fray Hernando expuso la actitud que debía de tener el fiel ante la divinidad. El creyente tenía que mostrarse humilde ante el Señor, amarle y confiar en Él, y por supuesto, sentir el deseo de recibirle y estar con Él. Sobre la humildad, el autor dejó patente que el fiel tenía que reconocer la grandeza y soberanía de Dios, y presentarse ante Él con gran humildad, reconociendo sus errores, por los que no era digno de estar con la divinidad. En definitiva, el fiel debía tomar conciencia de sus culpas y avergonzarse por ellas, pues debido a sus pecados se había convertido en un ser imperfecto: “[...] ya que no podemos llegar a este divino Sacramento con la disposición que él merece, suplamos esto con humildad y reverencia”⁶⁰⁹. También se centraron en la humildad los tratados doctrinales, sobre todo cuando explicaban esos momentos en los que el alma del fiel no había pasado a las etapas más místicas del camino, pues sólo se podía entrar cuando Dios quisiera. Ante esta espera, el creyente debía de actuar con humildad, no desearlo y pensar que posiblemente todavía no era digno para llegar a tan elevado grado. Así lo expuso la Santa abulense: “Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no merecéis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas”⁶¹⁰.

En el caso del Sacramento eucarístico, su tono era menos elevado, pero tenía una gran importancia, con la diferencia de que el fiel en este caso sí tenía que sentir deseos de Dios y de recibirle, al contrario que en la vía que conducía a los grados más místicos del camino, donde el no desearlo era un doble gesto de humildad. Pero en ambas situaciones, la misericordia de Dios estaba presente, y sabía el esfuerzo, así como la voluntad del fiel, de reconocer la grandeza divina, desechando las impurezas de su alma. Referente a esta cuestión, el fiel debía expresar esta actitud de forma sincera y decirlo de corazón, no como un acto rutinario o fingido. Sobre este aspecto, Camargo no lo comentó en este apartado, aunque sí lo mencionó más adelante. Referente a este tema lo explicaré más adelante. Según el autor, ante esta disposición del fiel, Dios, en su infinita misericordia, le perdonaba, como un padre perdona a sus hijos. Era tal su amor que, si la persona reconocía humildemente sus pecados, el Señor no solamente la perdonaba, sino que la acogía entre sus brazos. Para ello puso de ejemplo la parábola del Hijo Pródigo: “[...] podemos llegar a esta mesa sagrada, usando de aquellas palabras del hijo Pródigo: Señor es verdad, que pequé contra el Cielo, y contra vos, ya no merezco llamarme vuestro hijo, más recebidme en lugar de los jornaleros de vuestra casa” (Lucas, 15)⁶¹¹.

⁶⁰⁹ *Ibíd.*, p. 360.

⁶¹⁰ JESÚS, T de. (2015), *op.*, cit., p. 270.

⁶¹¹ CAMARGO, H de., *op.*, cit., p. 358.

Por lo tanto, el fiel debía reconocer sus faltas, pero sobre todo reflexionar sobre el inmenso amor y misericordia de Dios hacia los hombres, a los que perdonaba y acogía. Prueba de este amor fue el enorme sacrificio que hizo entregando a su Hijo por el perdón de los pecados, cargando sobre sí las culpas de la Humanidad, con la intención de que las personas pudieran disfrutar de la vida eterna junto al Padre. El fiel no debía de olvidar nunca este gran gesto de amor y reconocer sus pecados, por los que era indigno de recibirlo. Como se dice en la misa: “Señor no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme”. Aquí se reflejaba esa intención de redimir las culpas y de reconocer de forma humilde las imperfecciones, que alejaban al cristiano de Dios, al que le pedía perdón y sanación de su alma. El Señor le respondía con su perdón y de nuevo le cobijaba entre sus amorosos brazos.

Referente al amor y la confianza del fiel hacia a Dios, Camargo volvió a remarcar el amor, la misericordia y la bondad del Señor, que se encontraban reflejadas en el Sacramento que Cristo introdujo en su Última Cena, en el que se revivía y recordaba la salvación eterna con su muerte:

“[...] la Passión de Christo Señor nuestro, considerando aquel grande amor con que dio la vida por nosotros en una Cruz: porque una de las principales razones, porque el Señor instituyó este divino Sacramento, fue para que siempre tuviésemos en él viva memoria de la Passión de Christo: y assi nos mandó, que todas las vezes que celebrassemos, nos acordásemos della: esto hazed en mí memoria”⁶¹².

En este punto, fray Hernando mencionó las palabras de San Crisóstomo: “Qué pastor hubo jamás que apacentasse sus ovejas con su propia sangre?”⁶¹³, así como, señaló de nuevo que el fiel tenía que recordar la Pasión de Cristo. Debido a ello, el fiel tenía que dar gracias a Dios, amarle y confiar en Él, pues había volcado todo su amor y perdón a la Humanidad. De ahí que el creyente quisiera alejarse de todo lo que le apartara de su camino de unión con Dios, pues Él era el único que ayudaba a los fieles y nunca deseaba su mal, sólo su salvación. Pero para que toda esta labor se llevara a cabo y el alma del fiel se uniera finalmente a Dios, era necesario que la persona deseara estar con el Señor y recibirle en su interior:

“[...] nos avemos de llegar a esta mesa sacrosanta, es una grande hambre, y deseo de recibir al Señor. Assí como el manjar corporal entonces se logra, y nos aprovecha, quando se come con hambre y apetito: assí también dize San Agustín, este divino manjar entonces nos será de gran provecho, quando un alma se llega a recibirle con grande hambre, y deseo de unirse en Dios, y de alcançar copiosa gracia, y bienes espirituales”⁶¹⁴.

Además, tenía que apartarse de lo mundano, que eran las tentaciones que ponía el demonio, de este modo lo expuso Camargo: “Mas para despertar este hambre y sed hemos de perder la codicia a las mesas del mundo, conquie el demonio nos combida” “Los que han de gustar de la mesa de Dios han de perder el cariño al gusto de las que el mundo presenta”⁶¹⁵.

⁶¹² *Ibíd.*, pp. 369-370.

⁶¹³ *Ibíd.*, p. 362.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 367.

⁶¹⁵ *Ibíd.*, p. 368.

El autor agustino añadió como otra causa que despertaba ese deseo de unión con Dios, la presencia en la mente del fiel de la Pasión de Cristo, como una manera de incitar su alma recordando lo que Él hizo por toda la Humanidad: “También nos ayudará mucho para excitar en nuestra alma esta hambre y deseo grande de llegar a esta divina mesa, la memoria de la Pasión de Christo Señor nuestro”⁶¹⁶. No olvidemos que el tema central de este libro era la Eucaristía, que Camargo la explicó con un remarcado carácter espiritual, por lo que la imagen de Cristo iba a estar muy presente. A ello se unió el pensamiento de la orden de San Agustín, en el que la figura de Cristo era fundamental, ya no sólo como modelo de vida, sino que el fiel se tenía que transformar en Él si quería unirse a Dios. Respecto a la imagen de Cristo en esta obra, lo explicaré después.

Como he mencionado, la humildad del fiel, el amor a Dios, la confianza y el deseo de estar con Él fueron términos que estuvieron muy presentes en las obras de espiritualidad, pues eran las motivaciones personales que llevaban al fiel a la unión con Dios, sin ellas era imposible que se produjera tal hecho. De igual modo las expuso Camargo, pues sin ellas, el creyente no podría iniciar el camino de perfección, ni recibir a Dios en su interior. El fiel, con toda esta labor de: purificación, penitencia, confesión, recordando la Pasión de Cristo y el amor de Dios, así como, su compromiso de apartarse de lo mundano, limpiando su alma y adornándola con las virtudes, se encontraba dispuesto para dar el siguiente paso, recibir a Dios y unirse a Él. Pero Hernando de Camargo no quiso dar por concluido estos capítulos, dedicados a la misión de purificación y preparación del alma, sin mencionar y ayudar a todos aquellos fieles que se consideraban pobres de espíritu, y por ello no podían realizar estos ejercicios o sentir enormes deseos de estar con Dios. A ellos dedicó su capítulo 7 titulado “Dos remedios para disponer el alma”, en donde les tranquilizaba diciéndoles: “Dos remedios quiero dar a los que se conociesen por tan pobres, que desconfían de alcanzar lo que digo”⁶¹⁷. El primer remedio era que el fiel se pusiera ante Dios y se conociera a sí mismo. Tenía que reconocer sus errores y carencias, y pedir al Señor que le ayudara a suplir sus faltas, que le hacía imperfecto, o que le ayudara a preparar su alma para hacerla más humilde, más limpia y llena de amor hacia Él. Con el fin de que el lector comprendiera sus palabras, Camargo comentó el siguiente ejemplo:

“Señor, si un rey poderoso y rico se hubiese de hospedar en casa de una pobre viuda, realmente no esperaría, que ella adornasse, y entapizasse los aposentos en que él se avía de agasajar, antes enviaría adelante su recámara y criados para limpiarlo, y aderezarlo todo. Pues Señor, delante vuestra recámara, y vuestros Ángeles, para que adornen, y purifiquen esta posada, que tan impura estuvo, y tan cubierta de telarañas de pecados, y hazed, que quede posada digna de vuestra Magestad. Y bolviéndose a la Virgen nuestra Señora, y a los Santos a quien tenemos más devoción, pidámosles, que nos alcancen el cumplimiento desta devoción”⁶¹⁸.

En el segundo remedio intervenían los mediadores entre los hombres y Dios, la Virgen María y los Santos. En este caso, el creyente no llegaba a tener aquella humildad, amor y deseo de Dios, que eran indispensables para recibir al Señor, y tenía que provocarlo. Esto lo conseguía acudiendo a los Santos y a la Virgen, recordándolos en sus

⁶¹⁶ *Ibíd.*, p. 369.

⁶¹⁷ *Ibíd.*, p. 372.

⁶¹⁸ *Ibíd.*, p. 373.

oraciones y tomándolos como referentes de vida y comportamiento, de ese modo se revestirían de sus virtudes, supliendo sus carencias.

Según el autor agustino, Dios, al ver la labor y esfuerzo del creyente, recibía y aceptaba sus méritos como si fueran propios de él. Para comprender mejor en qué consistía esta labor, Camargo lo explicó con este ejemplo:

“[...] assí como un hombre pobre, que no tiene con que salir a unas fiestas, busca entre sus amigos vestidos prestados, con que sale el día de la fiesta, y queda honrado, alabado y conocido: assí quando en nosotros no sentimos caudal de aparejo, y disposición para recibir este Señor, podemos y devemos usar del ageno, que es propio de los Santos, y revestidos en él, nos presentemos a la mesa de la sagrada comunión. He de poner delante de los ojos la más profunda humildad, y el más encendido y fervoroso amor, y mayor hambre, y los mayores suspiros con que el más perfecto y abrasado corazón alguna vez se empleó en Dios: y vistiéndome de todo esto, como si fuera mío: todo esto he de ofrecer a Dios en mi nombre, porque desta manera Dios lo recibirá como mío. [...] Y assí una vez pondré los ojos en la Virgen nuestra Señora, quando en la tierra recebía este divino Sacramento, y en los actos de las virtudes [...] y en la devoción, charidad y afectos del alma con que ella llegaba a esta mesa, y he de decir: Señor, todo este aparejo os ofrezco, como si fuera mío: y por los actos de mi voluntad, todo lo que la Virgen sacratíssima ofreció, yo lo hago mío, y lo ratifico en mi nombre [...] y como tal os lo ofrezco y pido que lo aceptéis”⁶¹⁹.

En concreto, como se ha podido ver, este capítulo fue un miramiento especial del autor hacia esas personas que tenían dificultades a la hora de preparar su alma. Camargo las ayudaba y animaba a que continuaran por este camino, sin temor y con esperanza, indicándolas que conseguirían su objetivo de estar con Dios, si no por los medios habituales (oraciones, confesiones y penitencias), sí lo lograría mediante la ayuda de la Virgen y los Santos. Si Dios veía que la persona, de todo corazón, quería abandonar su pecaminosa vida y encaminarse a la perfección y unión con Él, comprendía su esfuerzo y la ayudaba a que consiguiera su fin, así como la perdonaba y acogía en sus brazos.

Aquí podemos observar otro rasgo fundamental del pensamiento espiritual de la Edad Moderna, los perfectos modelos de vida cristiana. Principalmente se tomó como guía, ejemplo o referencia, la propia vida de Cristo, señalando incluso que el fiel debía transformarse primeramente en Jesús para poderse transformar con Dios en la unión. Pero, además de Jesucristo, también eran de gran ayuda la Virgen y los Santos, con sus perfectas vidas llenas de virtudes, dedicadas al Señor, pues no solamente eran modelos de vida cristiana a seguir, sino también mediadores entre los fieles y Dios. La devoción a la Virgen María y los Santos, tenía un carácter muy tridentino, propio de esta época, como reacción al pensamiento herético, contrario a este tipo de manifestaciones. Por lo tanto, el autor continuaba acentuado su línea tridentina, de lucha contra el pensamiento no ortodoxo (aunque no se muestre de manera directa)⁶²⁰. Pero también mantuvo la misión de los espirituales del siglo XVI, de acercar a todos los fieles la vida espiritual, intimista de unión directa con Dios, y el camino de perfección.

⁶¹⁹ *Ibíd.*, p. 374-375.

⁶²⁰ CILVETI, A., *op. cit.*, p. 143.

En definitiva, este punto, dentro de la explicación del camino de perfección, correspondía a la primera parte del mismo, cuyo carácter era más ascético, ya que era el fiel, con su esfuerzo y trabajo continuo (purificando y preparando su alma para la unión con Dios) el que hacía todo este trabajo. Aquí no había ninguna experiencia sobrenatural o extraordinaria, sino la propia lucha del creyente por acabar con sus pecados y faltas. Pero aunque esta tarea recayera en la propia persona, Dios, indirectamente, estaba allí ayudándola, incluso la Virgen y los Santos, quienes, como expuso Camargo, estaban a su disposición para que consiguiera culminar su trabajo y pudiera recibir a Dios en su interior. Todos los cristianos estaban llamados a estar con Dios, primeramente en la Eucaristía pero finalmente a su lado en el más allá, y aunque resultara dificultoso este camino de santidad, todas aquellas personas que estaban dispuestas y querían estar con el Señor, lo conseguirían, ya con su propio esfuerzo o con la ayuda de los mediadores de Dios.

B. La presencia de Dios en el alma del fiel

Tras estar el fiel dispuesto, con el alma preparada y lleno de voluntad de querer estar con Dios, podía recibir el Sacramento de la Comunión y a Dios en su interior. Después del acto de comulgar, fue cuando el autor empezó a vincular a la Eucaristía como si fuera una acción sobrenatural, utilizando para ello los términos y expresiones propias de la literatura mística. El Padre agustino, como mencioné anteriormente, consideraba el Sacramento de la Comunión como un acto especial, ya que Dios intervenía en el interior del fiel, quien se había preparado y estaba dispuesto para recibir al Señor, así como deseaba estar con Él. Las diferencias que se pueden apreciar, en comparación con el anterior punto, es el carácter místico que el autor otorgó, a partir de este momento, a sus explicaciones, dato que indica cómo Camargo seguía las pautas de las enseñanzas de los tratados espirituales. Prosiguió su exposición de este camino de perfección enfocando esta parte como si fuera el siguiente grado del mismo, el iluminativo, debido al carácter íntimo y “místico” que se producía en el creyente tras comulgar y purgar su alma.

Para fray Hernando, Dios se hacía presente en el alma del fiel después de comulgar, actuando en su interior, abrasando y llenando por completo su alma: “Que no está en la mano de un pobre hombre esperar la luz y resplandor y el conocimiento que Dios le da, quando le viene a visitar y le halla dispuesto. No abrasa más el fuego a un madero, que este Señor al alma del que dignamente le recibe”⁶²¹. Dentro de este proceso se deduce que, el fiel, al sentir en su alma la presencia de Dios, sólo deseaba estar con Él, y por ello se apartaba del exterior, despojándose de todos los obstáculos que dificultaban esta unión. La persona quería centrarse en la divinidad, en su luz y las noticias que comunicaba el Señor en este sagrado Sacramento. El autor describió esta sensación como la que sentía un caminante que iba por el desierto, el cual iba quitándose todo lo que le estorbaba:

“Va el caminante por un desierto; si el Sol es grande, él se va calentando, el Sol va picando, él entrando en calor más y más; y assí como la fuerza de los rayos va creciendo, él va jadeando; ya se quita el sombrero de la cabeça, ya la capa, ya el capote, ya la ropilla, y tanto le aprieta el Sol, que todo lo va dexando, sin poder pasar adelante. O buen Dios, assí acontece a quien se llega dignamente a la mesa deste

⁶²¹ CAMARGO, H de., op., cit., p. 396.

Señor: tanto se comunica este Señor, tanto crece la luz y los rayos de su bondad: tanta fuerça haze a un alma, que se dexa penetrar del bien; todo lo va dexando, y despidiendo de sí, por lograr a este Señor: ya dexa la hazienda, ya padre, y madre, y hermanos, y quanto puede esperar, hasta dexarse a sí mismo, sus malas costumbres, sus aficiones desordenadas, sus passiones, obligado de la luz, y noticia, que Dios de sí le comunica”⁶²².

En esta explicación se puede decir que se entremezcla una purgación todavía ascética con una purgación pasiva, propia de la contemplación. Ascética, por la necesidad de terminar de desligarse de las cosas del mundo, que eran las que le impedían centrarse en Dios. Purgación pasiva, por la forma que tuvo Camargo de desarrollar su comentario, donde señaló el sufrimiento que estaba padeciendo el fiel, que al sentir la presencia de Dios en su interior, tenía que luchar, de manera interna, con los impulsos que le querían seguir atando al exterior. Debido a ello, el creyente tenía que deshacerse aún más de lo que le aferraba al mundo y le impedía unirse con la divinidad. No se puede hacer una afirmación rotunda de que este comentario sea una descripción de una purgación pasiva, producida dentro de un ámbito místico, pues no lo era, entre otras cosas porque este libro era una obra de devoción, y se centraba en la preparación y actitud de los fieles antes y después del Sacramento de la Comunión, y no de la propia vida mística, a pesar del elevado tono que Camargo dio a este Sacramento. Pero sí es un buen comienzo para encaminar a los cristianos por el camino de perfección, como ya he referido, pues sus explicaciones tenían semejanzas con las expresiones místicas. En este caso se estaba haciendo un símil con la purgación pasiva, mostrando la necesidad del fiel de deshacerse de todo, del sufrimiento por sentirse todavía impuro para llegar a Dios, y de querer terminar de limpiarse, con la esperanza de conseguir unirse a Él. Esta expresión se asemejaba a la definición que San Juan de la Cruz hizo en su *Noche Oscura II*, y que más adelante comentaré.

Camargo reflejó con sus palabras la fuerza que Dios transmitía en este divino Sacramento, rindiendo el alma del fiel a su amor: “Esta es la fuerça que Dios haze a un alma, que dignamente le recibe, darle vuelta al entendimiento con su luz superior, y a la voluntad con la fuerça de su amor. Para esto es necessario un pecho generoso, y animoso, y blando para recibir regalos de tanta familiaridad”⁶²³.

En el texto del desierto, fray Hernando, al final del mismo, hacía alusión a lo que Dios comunicaba al fiel en este Sacramento, es decir, el fiel, tras haberse purificado y recibido al Señor en su interior, Éste le hablaba. Dicha cuestión era otro de los rasgos místicos que Camargo aplicó al Sacramento de la Comunión. Tenía un cierto parecido a los éxtasis místicos, cuando el fiel sentía sensaciones fuera de lo normal en el que: percibía a Dios, le oía, sentía, notaba su presencia en él..., aunque sin vivir esas experiencias tan violentas con arrobos, raptos, levitaciones, etc., indicándole que ya estaba próxima la unión. Estas sensaciones eran lo que se ha llamado sentidos espirituales o como definen los psicólogos, sentidos místicos, como ya expuse en el apartado dirigido a Antonio Sobrino. Correspondía al sentido de la presencia inmediata de Dios, hechos que eran descritos como si fueran sentidos corporales, pues se podía percibir esa presencia divina por la vista, el oído, el gusto, el tacto o el olfato. Referente a las locuciones, eran

⁶²² Ibídem, pp. 395-396.

⁶²³ Ibídem, p. 398.

las palabras de Dios o mensajes que transmitía al fiel, aunque se solía desconfiar de ellas, por si eran corporales o imaginativas⁶²⁴. Fray Hernando, con esta explicación, quería mostrar el carácter especial y sobrenatural que tenía este Sacramento, con respecto a los demás, pues, como expuse al principio, para el Padre agustino la Comunión procedía de la propia fuente de donde manaba todo el bien, el amor, la Gracia y la salvación, Cristo.

Sobre la comunicación dedicó su capítulo 10 “De la voz con que el Señor habla en la Comunión” y parte del capítulo 11 “De los efectos que Dios tiene con los que habla en este Sacramento”. Camargo comentó cómo eran las palabras que transmitía el Señor, su trato familiar con la persona y el efecto que producía en el alma de ésta, cambiándola y haciéndola cada vez más dispuesta a la unión. Pero para que se produjera esta comunicación, era necesario que el creyente estuviera muy atento, como decía el autor: “Semejantes mudanças y truecos podemos experimentar, si abrimos las orejas del alma a las voces, que este Señor nos da en este Sacramento”⁶²⁵. Lo que Dios comunicaba al fiel en este sacramento, según Camargo:

“[...] da fe de las inspiraciones, y movimientos del cielo: representa sus necesidades, muéstrale sus llagas, habla con confianza de hijo a padre, [...]. Allí le da este Señor noticia de su condición real, de su blandura, de su hermosura, de sus riquezas. Allí quita su velo. O que encuentro tiene allí el alma con Dios, y Dios con el alma”⁶²⁶.

También le decía que siguiera una vida de perfección, rechazando los placeres externos, que eran vacíos. Sólo con ella encontraría la verdad, el sosiego, la esperanza y la unión con Él, pues este era el camino: “[...] ten por cierto que más te cuesta la vida imperfecta, que hasta agora viviste, que la de la perfección, para que te llamo. [...] Pon los ojos en mí, trata de lo que más me agrada, que por esta vía tendrás más cierto todo lo que la naturaleza te puede desear; y aseguras la quietud de tu conciencia”⁶²⁷. El autor añadió además que el fiel, ante tales noticias, se iba disponiendo aún más a la unión: “Estas pláticas, y estas vistas van disponiendo un alma cada vez más, para recibir cada día mayores mercedes”⁶²⁸, llegando incluso a comparar esta experiencia con la conversión de San Pablo, pues el creyente, al oír la voz de Dios, recibía la luz de la verdad y se dirigía a ella, es decir, se encaminaba con decisión a Dios: “Este es el lenguaje con que Dios nuestro Señor habla a un alma en este Sacramento, si le quisiéremos oír, diferirá sus voces y clamores: este es el camino, que nos hará verdaderos imitadores de San Pablo, si con él supiéremos dezir: Señor que queréis de mí?, aquí me tenéis rendido todo”⁶²⁹. Dicha explicación que expuso fray Hernando sobre la comunicación que se producía entre Dios y el fiel, y las noticias que le transmitía, tenía una clara influencia de los tratados espirituales, en este caso se asemeja a algunas palabras que Santa Teresa comentó en la Morada VI.

⁶²⁴ CILVETI, A., op., cit., pp. 55-58.

⁶²⁵ CAMARGO, H de., op., cit., p. 408.

⁶²⁶ *Ibíd.*, p. 402.

⁶²⁷ *Ibíd.*, p. 406.

⁶²⁸ *Ibíd.*, p. 404.

⁶²⁹ *Ibíd.*, p. 406-407.

Todas estas comunicaciones, efectos y mercedes que Dios trasmitía al fiel en este Sacramento, sólo se producía en aquellos que se habían preparado:

“[...] a los que andan toda la semana disponiendo el alma, excitando los afectos [...] los que tiene sed destas aguas, y andan continuamente suspirando por ellas [...], los que saben prevenir el alma, para agasajar tal huésped, y andan despertando su tibieza con el exemplo de los más afervorados; los que le salen al encuentro, y le van a recibir con devoción”⁶³⁰.

Pero a aquellos que realizaban la Eucaristía por rutina, apariencia, sin sentir lo que significaba este ceremonial, ni valoraban lo que suponía la Comunión para la vida de los hombres, decía el Padre Camargo:

“Quien llega a esta mesa por costumbre, o acaso, o a cumplir la obligación, y estilo de los otros, y con tibieza, con flaco aparejo, con pocas disposiciones: a estos no es de espantar, que les falte la suavidad, la luz, e conocimiento, la fuerza que Dios comunica en este Sacramento, porque para estos viene el Señor encubierto”⁶³¹.

Con esta explicación se puede ver, cómo el camino de perfección, el de la Comunión, era más accesible y cercano a todos, pero no por ello más fácil, pues Dios no se mostraba, ni se comunicaba con quienes no se acercaban con: el espíritu dispuesto, humildad, con el alma purificada y lleno de deseo de estar con Él, pues no eran sinceros y sus palabras eran huecas. En cambio, aquellos que habían luchado contra sus pecados y tentaciones, centrándose en Dios y en todo su amor, el Señor los acogía entre sus brazos, les unía a Él, colmándoles de gracias, mercedes y hablándoles con tanta confianza como la de un padre a sus hijos.

C. Unión transformativa

Referente a la última etapa del camino de perfección, que era la unión del alma con Dios, en este caso aplicándolo al Sacramento de la Comunión, y lo que producía en el alma del fiel tras recibirlo, fue la explicación con mayor carga mística que expuso fray Hernando de Camargo en todo su tratado. En esta descripción se percibía, de manera considerable, la influencia de los grandes maestros de la espiritualidad, de los que incluso tomó sus definiciones y expresiones, en especial de Fray Luis de León. Como he señalado a lo largo del estudio, la obra, al centrarse en la Comunión Eucarística, trataba la unión transformativa no como una unión inmediatamente con Dios sino con Cristo. Esta cuestión tampoco se alejaba del pensamiento espiritual, pues en realidad el fiel debía transformarse primeramente en Cristo si quería unirse posteriormente a Dios. Aquí se puede evocar las palabras de Santa Teresa de Jesús cuando dijo en su *Libro de la Vida*, haciendo referencia a Cristo: “Y veo yo claro (y he visto después) que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima [...]. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar (Juan 10,9) si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos”⁶³². Para el fraile agustino, con este divino Sacramento, se producía una unión especial, llena de amor y virtud, en el

⁶³⁰ CAMARGO, H de., op., cit., p. 394.

⁶³¹ Ibídem, pp. 391-392.

⁶³² JESÚS, T de. (2001), op., cit., p. 145.

que el alma del fiel era transformada en Jesucristo, quien se quedaba en su interior. El creyente, al unirse a Él, se convertía en una sola cosa por amor:

“El más principal efecto deste Sacramento, es unirnos, y incorporarnos Christo S.N. en sí, y transformarnos en sí. Assí como quando se consagra este divino Sacramento por virtud de las palabras de la consagración, lo que era pan se convierte en substancia de Christo, assí por virtud de la sagrada comunión, y de las voces, y palabras conque Dios allí habla a un alma: lo que era hombre y mujer, se une por un modo maravilloso, y se trasforma en Christo”⁶³³.

Para ser más exacto: “[...] por la perfecta unión en Christo, Él queda en mí y yo en Él por unión”⁶³⁴.

De por sí, Jesús estaba unido a los hombres porque Él había sido hombre, de ahí que estuviera ligado a las personas y tuviera una conexión especial, ya no sólo porque había salvado a la Humanidad con su muerte y resurrección, como se expone en este Sacramento, sino porque, debido a ello, podía ayudar a los hombres a unirse con Dios, siendo su guía y modelo de vida, pero sobre todo transformándose en Él. Como dijo Camargo: “Ya el hombre realmente estaba en Dios por el misterio de la Encarnación, más por la sagrada Comunión realmente estaba Christo en nosotros”⁶³⁵. Por lo tanto, fray Hernando describió esta unión transformativa comparándola con el siguiente símil:

“Un hierro abrasado es fuego, no porque realmente lo sea, sino porque el fuego le penetró tanto, que le comunicó sus calidades, y efectos: assí el cuerpo de Christo dignamente recebido por la gracia, que produze en el alma, causa maravillosas calidades en el cuerpo de quien le recibe, refrenando lo irascible, templando lo concupiscible, moderando las pasiones. Y por aquí se viene a semejar con la carne de Christo, de modo que se llama la misma carne, el mismo cuerpo, en forma que se diga con verdad, él está en mí, y yo en él, y vive mi propia vida”⁶³⁶.

Esta explicación se basaba en la definición que hizo Fray Luis de León sobre la unión con Dios en su obra, *De los Nombres de Cristo* (mostrando de nuevo la gran influencia de los tratados espirituales en las enseñanzas de Camargo), la cual comentaré en el apartado de las influencias.

Los espirituales, entre ellos Camargo, no catalogaban esta unión como sustancial, pues físicamente no lo era, ya que la persona seguía siendo ella, en cambio su alma se había convertido, pues estaba en Dios. Considero que la definición que hizo fray Hernando, así como, Fray Luis de León, sobre la unión del alma con Dios, fue la más adecuada para que el lector pudiera comprender en qué consistía esta unión y cómo quedaba el alma debido a ella. Se puede decir incluso que, de todas las descripciones, además de la célebre de “la gota de agua que caía al mar”, ésta era la que mejor definía este proceso, pues como he dicho, el fiel no cambiaba su identidad, ya que seguía siendo una persona humana, pero en cambio su alma sí, de ahí la similitud del hierro y el fuego. Con esta definición que expuso Camargo, se puede decir que, el autor dio un carácter especial y sobrenatural a la unión que se producía dentro de este Sacramento, pues como

⁶³³ CAMARGO, H de., op., cit., p. 408.

⁶³⁴ Ibídem, p. 430

⁶³⁵ Ibíd., p. 430.

⁶³⁶ Ibíd., p. 434.

dijo fray Hernando, se recibía directamente al Señor. Si el fiel se presentaba en la Eucaristía purificado, preparado, lleno de amor y deseo, podría llegar a la última etapa de este camino, que también era de perfección, y que era la transformación de su alma en Cristo, viviendo en Él, recibiendo sus gracias y mercedes. Por ese motivo, la explicación de Camargo no se diferenció de las enseñanzas de los tratados espirituales, ya que ambos decían (siendo más elevado el comentario de las obras místicas) que el alma del fiel, tras haber superado todos los grados, y encontrarse dispuesto y purificado, finalmente se unía a Dios descansando eternamente en Él. La diferencia era que el camino de perfección a través de la oración, el fiel tenía que estar siempre aprendiendo y luchando durante mucho tiempo para conseguir la gracia, en cambio por medio de la Comunión, ésta disponía el alma del creyente para recibir la gracia. En el caso de las enseñanzas de fray Hernando, con esta unión el fiel recibía la vida de la mano de Cristo, pues Él se quedaba en su interior convirtiéndose los dos en uno. Pero además recibía la vida perfecta, pues como indicó el autor: “[...] se trueca uno en otro”⁶³⁷. Para hacer más comprensible esta explicación, Camargo recurrió al Libro de los Reyes 1, 18, que decía así:

“Ionathas en señal de amor, y de la unión y transformación de su ánimo en David, le dio todos sus vestidos: despojóse Ionathas de la túnica con que estaba vestido, y dióselo a David con todos los demás vestidos, hasta la espada y su arco, y el talabarte. Assí lo hizo Christo N.S diónos la túnica de su humanidad, que fue juntamente la espada, y el arco con que conquistó el Cielo para los hombres. Y dióle el talabarte, que es la unión hipostática con que se ciñó esta espada con la divinidad, porque en este Sacramento se haze sacramentalmente la unión hipostática todas las veces que se consagra”⁶³⁸.

Mediante la unión en este Sacramento, Cristo vistió a los fieles de Él, haciéndoles perfectos con sus virtudes, las cuales aprovecharon tanto en la vida espiritual como corporal. El fiel, además de recibir la vida y la perfección con esta unión, también Cristo le concedía la resurrección, es decir, la vida eterna junto al Padre, pues con la Comunión dejaba patente cuál había sido su misión en la Tierra, el perdón de los pecados de la humanidad, mediante su muerte y resurrección, con el fin de que el hombre pudiera disfrutar de la vida eterna en el más allá. Los creyentes debían de tener muy presente este hecho y no olvidarlo nunca, de ahí que el autor acentuara este tema en todo el tratado. Por lo tanto, este Sacramento no sólo aprovechaba a la vida espiritual del alma, sino también la del cuerpo, un cuerpo mortal que recibía la salvación de Jesús, quedando el fiel deificado al recibir en su interior a un ser divino, y por lo que supuso la Pasión de Cristo: “Por beneficio de este Sacramento [...] nuestras almas sean espíritus inmortales, pues se juntan a la carne que descendió del primer pecado”⁶³⁹. Si por culpa de Adán la Humanidad se condenó, por Jesucristo fue perdonada y deificada:

“[...] la carne que heredamos de Adán, luego participa de sus males, y beve la ponçoña, que en aquél tronco anda metida. Assí tocando dignamente, por contacto Sacramental, la salutífera carne de Christo, queda participante de un ser divino,

⁶³⁷ *Ibíd.*, p. 437.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 437-438.

⁶³⁹ *Ibíd.*, p. 446.

queda en cierto modo deificado [...]. Con mucha razón se llama este Sacramento Eucaristía, que quiere dezir buena gracia, y fuente de todas las gracias”⁶⁴⁰.

En definitiva, cuando el fiel alcanzaba el último grado de este camino de perfección, iniciado dentro de la Eucaristía, y que correspondía a la unión con Cristo, la persona obtenía la perfección y la vida eterna, pues se había transformado en Él. Aunque todavía la persona no conseguía la unión con Dios, sí era un buen comienzo para llegar a ella. Como expuso Camargo:

“Después que un alma se une, y se desposa con su Dios por amor, y gracia en este Sacramento, queda transformado en Christo, y no tiene otro ser, otro lustre, otra alabanza, que la que le da su Esposo: ve con los ojos de Christo, habla por la boca de Christo, los pensamientos son los de Christo, y las acciones de Christo: por esta razón las alabanzas de Christo son las del alma, que dignamente le recibe”⁶⁴¹.

Era el inicio de una vida de perfección dedicada a Dios y al prójimo, con el fin de que un día el alma del fiel se uniría definitivamente a Dios. En este comentario, fray Hernando hizo alusión a los términos de desposorio y esposo, referente al matrimonio espiritual que se producía entre el alma y Dios, de igual manera que se explicaba en las obras místicas. La fuente común de esta descripción, y que fue utilizada por todos los autores espirituales, incluido Camargo, fue el Cantar de los Cantares. Este hecho muestra otro rasgo de cómo siguió las mismas doctrinas para transmitir sus enseñanzas.

Finalmente el fiel, con esta unión sacramental en Cristo, salía: fortalecido, animoso y triunfante, capaz de hacer frente a los enemigos de la Fe, rechazando el pecado y las tentaciones (las cuales sólo buscaban que el creyente sucumbiera al mal). Esto era debido a que Jesucristo armaba al fiel, le defendía y le hacía alcanzar la victoria, llegando a la gloria, pues el alma era introducida en la vida perfecta. Así lo indicó Camargo: “[...] quedamos armados y fuertes para resistir a nuestros enemigos y para alcanzar dellos gloriosas victorias [...] porque este Sacramento no solamente fortifica, y alegra la voluntad, pero alumbra y ilustra el entendimiento”⁶⁴² “Ni tenemos para que mostrar temor, y cobardía, porque este Señor en el Sacramento es el brazo poderoso con que avemos de pelear, y alcanzar las victorias de los enemigos”⁶⁴³. Como señaló, esta unión no sólo fortalecía el alma para destruir todo aquello que impedía estar con Dios, sino que el fiel era iluminado para que continuara avanzando en su recorrido hacia Él, dejando todo lo que sobraba y no servía para estar con la divinidad, centrándose sólo en el Señor. Por lo tanto, esta unión cambiaba a la persona:

“[...] este Sacramento enagena los hombres de sí mismos y los trueca, y los haze otros bien diferentes, de lo que antes eran en los gustos, en las aficiones, en las recreaciones: su trato es en el Cielo, y de lo que allá los puede llevar, olvidados del mundo, y de sus comodidades, trueca los ojos, la lengua, el language, trueca las manos, y los pies: ya los ojos son sólo de Dios, y para verle a él y sus cosas, language de Dios, obras santas de Dios”⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ Ibíd., p. 386.

⁶⁴¹ Ibíd., p. 410.

⁶⁴² Ibíd., pp. 387-388.

⁶⁴³ Ibíd., p. 389.

⁶⁴⁴ Ibíd., p. 410.

En conclusión, los fieles se hacían perfectos para seguir adelante en el camino de la perfección.

Como he comentado, Camargo otorgó un carácter místico a este proceso, por ello, para reafirmar ese aspecto especial que tenía este Sacramento, señaló que el creyente, tras recibir la Eucaristía y tener a Dios en su interior: “Lo que allí passa es a puertas cerradas con Dios, y el alma con el Criador, y la criatura con el Hijo, y con su Padre. No sé decir más de los grandes favores, regalos, y contentos, que allí pasan. Un argumento me convence para entender, que no puede alcançar esto sino quien lo experimenta”⁶⁴⁵. Expuso que la unión que se producía entre el fiel y Dios era tan elevada, que el hecho en sí era inefable, pues no había palabras para explicar lo que sucedía en esa relación tan íntima, sólo los que lo habían experimentado sabían qué era. Se puede decir que, la explicación que dio el Padre agustino en su estudio, sobre cómo sucedía la unión transformativa y los efectos que causaba en la persona, tenían un carácter general, pues todos los fieles que habían realizado este proceso de preparación podían vivirlo. Pero dentro del ámbito particular de cada fiel y su contacto con Dios era diferente, ya que cada uno recibiría un trato distinto y una comunicación especial, por ello no se podía dar una explicación concreta de lo que sucedía. Esta cuestión también puede vincularse a las enseñanzas de los tratados espirituales, en los que, aunque describían un camino que conducía a la vida de perfección y la unión con la divinidad, cada uno tenía el suyo, el que Dios le había marcado, no había dos caminos iguales.

Hay que recordar que la unión que se producía con el Señor en este Sacramento, así como, las noticias que Dios comunicaba al fiel en él, eran a medias, pues todavía quedaba mucho para que el alma de la persona llegara al final del camino de perfección. A esa última etapa, como ya expliqué, sólo llegaban unos pocos, pues era Dios quien lo otorgaba. El autor dejó patente este aspecto comentando la visión que tuvo San Juan, donde aparecía el Señor con el rostro cubierto y un libro abierto. El libro abierto simbolizaba que todas las personas, sin tener en cuenta su estado o condición, estaban llamadas a la vida de perfección y unión con Dios, pero sólo a unas pocas se les mostraría totalmente en esta vida: “[...] la mesa franca, sin porteros, y guardas, la puerta abierta a todos, con igualdad común a pobres, y a ricos, sin diferencia, y singularidad en el modo de comulgar”⁶⁴⁶ por eso: “[...] el libro abierto, como quien dize, a nadie se encubre, ni se veda el gozar deste divino manjar”⁶⁴⁷. En cuanto al rostro cubierto, era porque sólo a unos pocos se les presentaría tal cual: “Los regalos particulares, los favores, los sentimientos de dulçura, los afectos cordiales, darlo a Dios a quien quisiere, a quien se supiere bien aparejar: a esos descubrirá su rostro, quando y como le pareciere. Por esta causa trae este Señor el rostro encubierto, y el libro abierto”⁶⁴⁸. Ello no significaba que el fiel, al unirse con Cristo, no recibiera algo de información de lo que sucedía en la Gloria, pues, según Camargo, sí la tenía, ya que era Jesús quien se la comunicaba. No era mucha la información que le daba al creyente, sino la justa, pues el fin era que el fiel tuviera ganas de saber más, de ahí que decidiera obrar bien y realizar una buena vida cristiana, de ese modo conseguiría no sólo conocer el resto, sino finalmente unirse a Dios:

⁶⁴⁵ *Ibíd.*, p. 429.

⁶⁴⁶ *Ibíd.*, p. 413.

⁶⁴⁷ *Ibíd.*, p. 415.

⁶⁴⁸ *Ibíd.*, p. 415.

“[...] entrando en nuestra alma, da vista de sí, y de su bello, y hermoso rostro. Representase acá una gloria con un passo muy ricamente aderezado [...] muy acompañado de Ángeles, con varios instrumentos [...] y con las voces hagan representación de lo que en el cielo passa. Pero mientras no llega el tiempo en que ella ha de aparecer, echase por delante una cortina, que lo cubra seguramente todo, para que al punto en que se pretende dar vista de la gloria, de improvviso se corran las cortinas, y aquella novedad poco esperada nos alboroce, nos alegre, y más nos prenda, y lleve tras sí”⁶⁴⁹.

Por lo tanto, con este Sacramento, Dios comunicaba su doctrina y grandezas, aunque no en su totalidad, pero sí lo suficiente para que el fiel comenzara a reconocer sus faltas y empezara a obrar conforme a la vida de un buen cristiano: “En este Sacramento tenemos libro y lición, porque aquí se aprende la principal sabiduría, aquí la más superior, y elevada ciencia que puede ser: aquí comunica Dios sus grandezas, y el conocimiento de nuestras miserias y baxezas”⁶⁵⁰. Fray Hernando añadió además que, este Sacramento era fundamental para iniciar el camino de perfección y conseguir la unión con Dios, sobre todo para las personas que, debido a su poca formación o escasos medios económicos, no podían acceder a los libros de espiritualidad, los cuales eran muy útiles, pero en estos casos no podían ayudar:

“Muy necesarios son los libros espirituales, para quien desea servir, y agradar a Dios: mas el pobre, que no tiene con qué comprarlos, con la frecuencia deste Sacramento, y con la disposición, y aparejo con que le recibe, puede recompensar la falta, de los libros, porque aquí hallará la verdadera luz, y doctrina, para encaminarse en la perfección”⁶⁵¹.

Verdaderamente, la unión transformativa que mostró Camargo en su tratado, dentro del Sacramento de la Comunión, no era tan sobrenatural y extraordinaria, como las vivencias que muchos místicos experimentaron. Además, Dios no se presentaba totalmente ante el fiel, mostrándole todos los secretos y conocimientos de su Reino, pero sí integraba al creyente con Él. La Comunión era un buen comienzo para emprender este camino de perfección que conducía a Dios, debido a su accesibilidad para todas las personas. Mediante este Sacramento, como nos ha mostrado Camargo, los fieles podían purificar su alma y recibir a Dios en su interior, incitándolas a seguir una vida de perfección acorde con la vida que todo buen cristiano debía de llevar, y les daba esperanza de que un día se unirían eternamente con Dios.

D. Cristo como compañero de vida

Camargo, tras dedicar los dos últimos temas del tratado 6 a la acción de dar gracias a Dios, por todo el bien que había hecho a los hombres, y por el perdón de los pecados de la Humanidad, entregando a su Hijo a la muerte por la salvación eterna de las personas, dio comienzo al siguiente tratado, el 7, “Respeto y reverencia que se debe tener al Santísimo Sacramento a imitación de los Ángeles que asisten en su presencia”⁶⁵². De este

⁶⁴⁹ Ibid., pp. 390-391.

⁶⁵⁰ Ibid., pp. 415-416.

⁶⁵¹ Ibid., pp. 415-416.

⁶⁵² Ibid., p. 496.

escrito, me he centrado en el capítulo 4 y 5, dedicados a la compañía del Señor en el alma del fiel, tras recibirle en la Eucaristía. Se puede decir que, las enseñanzas que el autor agustino expuso en estos capítulos podrían corresponder, dentro de los tratados espirituales, a la situación que se producía entre el fiel y Dios tras su unión, permaneciendo juntos. Aunque en este caso en un grado menor, pues el creyente no había alcanzado definitivamente la unión perfecta, sino que debía seguir ejercitándose en el camino de perfección. Hay que señalar que, al tratarse del Sacramento de la Eucaristía, en realidad quien se quedaba en el interior del fiel era Jesucristo, quien ayudaba y fortalecía al creyente, quedándose como compañero de vida. Esto no significaba que Dios no estuviera presente, pues también estaba, pero como he mencionado, el fiel antes de unirse a Dios y vivir con Él, debía hacerlo primero con Cristo. Esto fue un recurso catequístico para poder explicar a los fieles esa distinción de unión con Cristo y Dios, con el fin de hacer más cercano al pueblo esta enseñanza, por lo que tenía una estrategia pedagógica y didáctica.

Esta compañía que daba Cristo al fiel, era de carácter familiar y amistoso, al que la persona debía corresponder con plena confianza, visitándole, hablándole y contándole sus cuitas, todo ello con una estrecha relación. De este modo lo expuso fray Hernando:

“Esta asistencia y compañía que nos haze en el Sacramento, es para facilitar la amistad, y familiaridad, que desea tengamos, con Él, y assí tenemos obligación de visitarle allí muchas vezes, de irnos a desenfadar con tal amigo a solas con Él, dándole cuenta de nuestras miserias, de nuestros bienes, y felicidades, y no tengamos cosa que allí no le comuniquemos, con toda la confianza que un compañero tiene con otro a quien de todo da cuenta, del bien, y del mal. Esta es una de las causas, que le movieron a acompañarnos en esta forma con título de compañero y amigo”⁶⁵³.

Con ello quiso el autor mostrar a Jesús como el mejor compañero y amigo, quien jamás abandonaría a nadie, sino que le daría su apoyo, esperanza y ayuda. Cristo era el amigo más fiel y leal que un hombre podía tener, pues sólo pensaba en su bien, nunca en su mal, a pesar de las imperfecciones del fiel, las cuales Él le ayudaría a corregir. Era tal el amor y la amistad que daba a las personas, que Camargo llegó a señalar: “Y la amistad es tan estrecha, que los llama hermanos, como entre si suelen los amigos íntimos, y familiares”⁶⁵⁴. El Padre Hernando comentó además que, la intención que tuvo el Señor en quedarse en el Santísimo Sacramento, era para que el fiel no estuviera sólo, sino que tuviera un amigo en quien poder descansar y sentirse seguro:

“Pues uno de los intentos, que el Señor tuvo en quedarse en el santísimo Sacramento de la Eucharistía, es acompañarnos, para que tengamos con quien podamos descansar como con amigo, y compañero tan seguro, y tan leal”⁶⁵⁵ “[...] aquel Señor es el deseo amoroso de nuestros coraçones, y el único, y singular consuelo de nuestras vidas que en todo tiempo nos puede hazer olvidar de todos los demás”⁶⁵⁶.

En definitiva, Camargo, lo que quería exponer en estos capítulos era la situación en la que se quedaba el fiel tras haber comulgado y transformado su alma en Cristo. Era una plena compañía del Señor en él, como un familiar o amigo, quien le daba su apoyo, amor,

⁶⁵³ *Ibíd.*, p. 504.

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p. 505.

⁶⁵⁵ *Ibíd.*, p. 507.

⁶⁵⁶ *Ibíd.*, p. 510.

caridad, consuelo... sin fallarle en ningún momento, es decir, el compañero y amigo de vida más leal que una persona podía tener. Además, esta conexión entre Jesús y los fieles era, como se ha ido viendo a lo largo de los escritos del agustino, muy especial, debido a la doble naturaleza de Cristo, humana y divina. Debido a esto, era más cercano a los hombres, y el hecho de que Él hiciera frente a los pecados de la Humanidad, salvándola con su vida, le unían aún más a las personas, pues había dado la vida a todos en el Cielo. Pero no sólo era Cristo quien acompañaba al fiel, sino que el creyente, ante tan sincera y amorosa amistad, tenía que corresponder al Señor visitándole, haciéndole compañía, dándole también su afecto y amor. Como dijo el Padre agustino:

“[...] que esta reverencia sea acompañada de una cordial devoción, humildad, y afectos del alma todas las veces que visitamos a este Señor en el Sacramento, como amigo, y compañero nuestro, que lo quiso ser”⁶⁵⁷ “[...] quanto mayor deve ser la devoción, la disposición, el afecto interior conque avemos de visitar, y acompañar a este Señor”⁶⁵⁸.

Pero el comentario de Camargo que englobaba esa estrecha relación de amistad entre el Señor y los fieles, haciéndose compañía mutua, y dándole Dios consuelo y confianza al creyente, era el que decía:

“[...] los grandes tesoros de bienes y gracias celestiales, que pueden alcançar fácilmente, y con muy poco trabajo suyo, si se acostumbraren a visitar frecuentemente este Señor en el santísimo Sacramento, y le acompañaren, descansando con este Señor, dándole cuenta de sus miserias, y pidiéndole remedio, y consejo para aprovecharse dellas; y esto con la confianza, que pide la familiaridad con que él se quedó entre nosotros en el divino Sacramento, por sustento nuestro, por compañía nuestra, y por sacrificio por nuestros pecados”⁶⁵⁹.

En esta explicación sobre la compañía del Señor a los creyentes y viceversa, así como su estrecha relación de amistad con el fiel, se puede apreciar la resonancia de los autores espiritual. En este caso se perciben las palabras que dio Santa Teresa de Jesús sobre esta cuestión en algunas de sus obras, como en el *Libro de la Vida* y *Camino de Perfección*.

E. La Imagen de Cristo en los tratados de Hernando de Camargo y su representación como modelo a seguir

No es de extrañar que un libro dedicado al Sacramento de la Comunión se haga referencia a Jesucristo, quien instauró este Sacramento, con el fin de recordar y afianzar su labor salvadora hacia la Humanidad, con su muerte y resurrección. De ahí que no hubiera ni un capítulo en el que no se hiciera hincapié en la Pasión de Cristo, para que los fieles tuvieran muy presente lo que Dios había hecho por ellos, por su inmenso amor y misericordia, con la intención de que sus almas se salvaran y pudieran estar con Él en el Cielo. Un ejemplo de ello fue lo que expuso el autor en el capítulo 6, y que ya mencioné anteriormente, pues en su comentario reflejó con claridad lo que suponía para la Fe católica este divino Sacramento, que nunca debían olvidar los creyentes:

⁶⁵⁷ Ibíd., p. 516.

⁶⁵⁸ Ibíd., p. 517.

⁶⁵⁹ Ibíd., pp. 517-518.

“[...] la memoria de la Passión de Christo Señor nuestro, considerando aquel grande amor con que dio la vida por nosotros en una Cruz: porque una de las principales razones, porque el Señor instituyó este divino Sacramento, fue para que siempre tuviésemos en él viva la memoria de la Passión de Christo: y assí nos mandó que todas las vezes que celebrásemos, nos acordásemos della: Esto hazed en mi memoria”⁶⁶⁰.

Los escritos de Camargo no sólo hicieron referencia al propio sacrificio de la misa, es decir, la entrega del cuerpo y la sangre de Cristo, señalando la importancia de esta sangre purificadora que había deificado a los creyentes, sino que también dejó patente la labor que debía emprender el fiel, si quería unir su alma con Dios, y que era “vestirse de Cristo”. Para ello, el autor recordó las célebres palabras de San Pablo: “Si queréis saber, qué ropas avéis de llevar, quando fuéredes a comulgar; yo os lo diré: Avéis de vestir de Christo Iesús nuestro Señor”⁶⁶¹. La intención de fray Hernando al remarcar esta idea fue el mostrar que no solamente era labor de Jesucristo la de salvar a los hombres, sino que las personas tenía que poner de su parte para modificar sus pecadoras vidas, que les impedían la unión con Dios. Ya he explicado al tratar la purificación que, el fiel tenía que transformar su vida tomando a Cristo como referencia, analizando sus virtudes y errores, y comparándolas con la vida de Jesús. El fin era que observara qué puntos le alejaban de Dios y del camino de perfección, y tuviera el propósito de cambiarlos con la ayuda de Cristo, para así llevar una perfecta vida cristiana. En definitiva, tenía que transformarse en Él. Por lo tanto, Cristo era el modelo de vida, y el creyente tenía que seguir sus pasos, pues no había otro medio para entrar en la vida de perfección que Él. Jesús era la puerta, el camino y el guía que conducía a los hombres a Dios, sin su presencia los fieles no podrían acceder a la unión con la divinidad, de ahí la importancia que Camargo dio a su figura y labor salvadora. Pero también recordó su muerte y lo que supuso para la salvación de todos, con el objetivo de conmover las almas de los fieles y moverlas a que siguieran una buena vida cristiana, en gratitud por este sacrificio:

“[...] tomó sobre sí todos nuestros males, para desterrarlos de nosotros [...]. Por esso nos encomienda el Espíritu Santo que no nos olvidemos de la buena obra que nos hizo, quien quedó por nuestro fiador, porque obligó su vida por nosotros. Este conocimiento podemos mostrar en pensar y sentir muy de corazón sus trabajos, muerte y pasión; ya que no tenemos en qué mostrarle lo mucho que le devemos, hagamos nuestro el sentimiento que él tiene por lo que padece”⁶⁶².

Fray Hernando, además de mostrar a Cristo salvador y ejemplo de vida, también le reflejó como amigo. Jesucristo, quien le recibía en su interior con amor y afecto, no sólo recibía la salvación y la posterior unión con Dios, sino un amigo e incluso un hermano, quien jamás le abandonaría y en quien se podía confiar, pues Él, al haber sido hombre, comprendía mejor los problemas y tormentos de las personas. Los hombres debían acudir a Él, aliviando sus conciencias y contándole sus pesares, así como sus alegrías, pues Cristo los recibiría gustosamente, consolándoles y ayudándoles. Pero aún sin hablar con Él, nunca les dejaría, sino que les acompañaría en sus vidas como un amigo, como un familiar. En definitiva, Jesús era el punto central de esta obra, con su: modelo de vida, sus virtudes, su muerte y resurrección, su amor, compañía, amistad y confianza. En Él

⁶⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 369-370.

⁶⁶¹ *Ibíd.*, p. 355.

⁶⁶² *Ibíd.*, pp. 505-507.

tenía que transformarse el fiel antes de llegar a Dios, seguir sus pasos y pedirle ayuda en los momentos difíciles. Cristo era el guía, el mentor y el intermediario, es decir, sin Jesucristo difícilmente una persona podría llegar a Dios y unirse a Él. Este hecho lo dejaron muy patente, como se ha podido ver, algunos autores espirituales, como Santa Teresa y Fray Luis de León, quienes también dijeron que había que transformarse en Cristo antes de transformarse en Dios. Además, qué mejor comienzo para emprender este largo camino hacia la perfección que Cristo.

F. Fuentes e inspiración

Gran parte de los autores de referencia o que pudieron influir en el pensamiento de fray Hernando de Camargo, se han ido mencionando a lo largo del estudio. Aunque ellos no fueron citados explícitamente, dentro de la obra del autor, si se puede vislumbrar sus doctrinas en la misma, como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Fray Luis de León, de quien literalmente tomó su explicación metafórica de la unión transformativa del fiel con Dios, el hierro y el fuego. A continuación expondré de manera más detallada esos escritos de Fray Luis de León, así como de los dos destacados Místicos, que inspiraron el pensamiento y enseñanzas del autor agustino en su libro.

Referente a la influencia de Fray Luis de León, no era de extrañar, pues ambos autores eran agustinos, por lo que el pensamiento de esta orden religiosa estaba muy patente en el libro. Fray Hernando, siguiendo los parámetros de la mentalidad agustina, situó el punto central de sus enseñanzas en Cristo, como modelo de vida, mediador, remarcando su doble naturaleza divina y humana, así como el hecho de que el hombre debía transformarse previamente en Él, si quería transformarse en Dios, pues Jesucristo era la puerta que conducía a la divinidad y a la eterna unión con el Señor. Para los agustinos, era mucho más importante la transformación en Cristo que en Dios, la cual se alcanzaba en la otra vida, de ahí que hicieran más hincapié en la unión con Jesús mientras se estuviera en la Tierra, como así se ha podido apreciar en este libro. Por ello, cuando fray Hernando explicó la transformación del alma, en este caso en Jesucristo, se basó en las palabras de Fray Luis de León para definir tal hecho. Éstas eran la metáfora del fuego y el hierro, pues, como acabo de decir, ambos compartían el mismo pensamiento religioso. La explicación de Fray Luis en su obra *De los nombres de Cristo*, era la siguiente:

“De arte que, como hierro que se enciende del fuego, aunque en el ser es hierro y no es fuego, en el parecer es fuego y no hierro; así Cristo, ayuntado conmigo y hecho totalmente señor de mí, me apura de tal manera en mis daños y males, y me incorpora de tal manera en sus saludes y bienes, que yo ya no parezco yo, el enfermo que era, ni de hecho soy ya el enfermo, sino tan sano, que parezco la misma salud, que es Jesús”⁶⁶³.

De igual manera lo describió Camargo:

“Un hierro abrasado es fuego, no porque realmente lo sea, sino porque el fuego le penetró tanto, que le comunicó sus calidades, y efectos: así el cuerpo de Christo

⁶⁶³ LEÓN, L de. *De los Nombres de Cristo*. Madrid, 1907. Ed Biblioteca del Apostolado de la Prensa, p. 439.

dignamente recibido por la gracia, que produce en el alma, causa maravillosas calidades en el cuerpo de quien le recibe, refrenando lo irascible, templando lo concupiscible, moderando las pasiones. Y por aquí se viene a semejar con la carne de Christo, de modo que se llama la misma carne, el mismo cuerpo, en forma que se diga con verdad, él está en mí, y yo en él, y vive mi propia vida”⁶⁶⁴.

En cuanto a la influencia de San Juan de la Cruz y especialmente de Santa Teresa de Jesús, hay que recordar que, sus doctrinas y enseñanzas fueron claves para comprender, desarrollar y acercar la perfecta vida espiritual a todos los fieles, debido a sus propias experiencias personales. Sus enseñanzas influyeron a un gran número de autores contemporáneos a ellos y posteriores, quienes, a diferencia de lo que muchos investigadores han dicho, fueron los continuadores de su legado, llegando a incorporar nuevos aspectos, y adaptando estas enseñanzas a los nuevos cambios. Esto lo dejó patente el estudio de Isaías Rodríguez *Santa Teresa de Jesús y la Espiritualidad Española: presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII*. Fray Hernando fue uno de esos autores que continuó la labor que emprendieron los Místicos Doctores, y ello se ha podido ver reflejado en algunos puntos de sus escritos, sobre todo en el apartado dedicado a la presencia del Señor en el alma del fiel, donde se producían comunicaciones entre Dios y la persona, es decir, las llamadas locuciones, también en los comentarios referentes a Cristo, y su estrecha unión familiar y amistosa con el fiel, y en el recordatorio de la labor salvadora que hizo por el bien de la Humanidad, que nunca debían de olvidar los fieles.

Referente a la influencia sanjuanista, se aprecia en dos aspectos de sus explicaciones. Por un lado en la descripción que hizo del Sacramento de la Comunión, en donde el autor agustino consideró a este Sacramento diferente de los demás, pues en él no se bebía del río que manaba de la gracia, sino de la propia fuente de la Gracia, que era Cristo: “[...] en los otros sacramentos recibimos la gracia, que por ellos se comunica: pero en este recibimos la misma fuente de la gracia: en los otros bevemos del río, que sale de la fuente: pero en este ponemos la boca en la misma fuente, que es Christo nuestro Señor”⁶⁶⁵. Sus palabras eran semejantes a los versos del Místico Doctor en su obra *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe* (manuscrito de Jaén Cantico B), en concreto en los versos que decían:

“Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.

Aquí se está llamando a las criaturas,
y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,
porque es de noche.

Aques viva fuente que deseo,
en este pan de vida yo la veo,
aunque es de noche”⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ CAMARGO, H de., op., cit., p. 434.

⁶⁶⁵ Ibídem, p. 347.

⁶⁶⁶ CRUZ, J de la. *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe*. Centro Virtual Cervantes, cvc.cervantes.es/obref/sanjuan/edición/p_sanlucar/sanlucar_07.htm

Por otro lado, cuando Camargo explicó la sensación que sentía el fiel tras comulgar. Como expuse anteriormente en mis explicaciones, fray Hernando decía que el fiel, al sentir la presencia de Dios en su alma, actuando en su interior, abrasándole y llenándole por completo, sólo deseaba estar con Él. Debido a ello, el creyente quería apartarse de todo lo externo, despojándose de los obstáculos que dificultaba esa unión, para centrarse sólo en Dios, en su luz y sus noticias. De ahí que describiera esta sensación como la que tenía un caminante que iba por un desierto, quitándose todo lo que le estorbaba:

“Va el caminante por un desierto; si el Sol es grande, él se va calentando, el Sol va picando, él entrando en calor más y más; y assí como la fuerça de los rayos va creciendo, él va jadeando; ya se quita el sombrero de la cabeça, ya la capa, ya el capote, ya la ropilla, y tanto le aprieta el Sol, que todo lo va dexando, sin poder pasar adelante. O buen Dios, assí acontece a quien se llega dignamente a la mesa deste Señor: tanto se comunica este Señor, tanto crece la luz y los rayos de su bondad: tanta fuerça haze a un alma, que se dexa penetrar del bien; todo lo va dexando, y despidiendo de sí, por lograr a este Señor: ya dexa la hazienda, ya padre, y madre, y hermanos, y quanto puede esperar, hasta dexarse a sí mismo, sus malas costumbres, sus aficiones desordenadas, sus passiones, obligado de la luz, y noticia, que Dios de sí le comunica”⁶⁶⁷.

Esta explicación, que recordaba a la purgación pasiva de las obras místicas, es comparable con la definición que San Juan de la Cruz hizo en su *Noche Oscura II*:

“Esta purgativa y amorosa noticia, o Luz divina, que dezimos, de la mesma manera se ha en el Alma purgándola, y disponiéndola para unirla consigo perfetamente, como el fuego en el madero para transformarlo en sí. Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que haze comenzarle a desecar echándole la humedad fuera, y haziéndole llorar el agua, que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y yéndole secando poco a poco le va sacando a luz, y echando a fuera todos los accidentes feos y oscuros, que tiene contrarios al fuego. Y finalmente comenzándole a inflamar por defuera, y calentarle, viene atransformarle en sí, y ponerle tan hermoso como el mesmo fuego”⁶⁶⁸.

Pero fue la doctrina teresiana la que más se percibió en sus enseñanzas, como he podido comprobar en algunos puntos de su obra. Uno de los temas en donde se refleja el pensamiento de la Santa abulense fue el de las locuciones, la comunicación que se producía entre Dios y el fiel, en este caso dentro del Sacramento de la Comunión tras comulgar, y los efectos que se producían en el alma, cambiándola y disponiéndola a la unión. Esta cuestión, que muy bien explicó la Santa en sus obras, en especial *Moradas*, fue tomada por los autores espirituales posteriores, para hacer referencia a estos fenómenos, siendo uno de ellos Camargo. El autor agustino utilizó estas enseñanzas para aplicarlas a las noticias que Dios transmitía al creyente tras tomar la Comunión y después de haberse preparado previamente para tal acto. En concreto, se basó en la descripción que Santa Teresa hizo de las locuciones en su *Morada VI*:

⁶⁶⁷ CAMARGO, H de., op., cit., pp. 395-396.

⁶⁶⁸ CRUZ, J de la. *Obras Espirituales...*, op., cit., p. 448.

“Otra manera tiene Dios de despertar al alma [...]. Que son unas hablas [...]”⁶⁶⁹. [...] con una palabra de estas que diga solamente: “no tengas pena”, queda sosegada y sin ninguna, y con gran luz, quita toda aquella pena⁶⁷⁰. Si son favores y regalos del Señor, mire con atención [...] mientras mayor palabra de regalo [...] es cosa muy cierta, que cuando lo es, mientras mayor merced le hace, muy más en menos se tiene la misma alma y más acuerdo trae de sus pecados y más olvidada de su ganancia y más emplea su voluntad y memoria en querer solo la honra de Dios, ni acordarse de su propio provecho [...]”⁶⁷¹. [...] que lo que sabía era, que era Él el que la hablaba [...]. Y aunque le ponían hartos temores, todavía muchas veces no podía dudar, en especial cuando decía: No hayas miedo, que soy yo. Tenía tanta fuerza estas palabras, que no lo podía dudar por entonces, y quedaba muy esforzada y alegre con tan buena compañía; que veía claro serle gran ayuda para andar con una ordinaria memoria de Dios, y un miramiento grande de no hacer cosa que le desagradase [...]”⁶⁷².

La Santa añadió además que, el alma al oír la voz de Dios se sentía: “[...] con tanta paz, y con tan continuos deseos de contentar a Dios, y con tanto desprecio de todo lo que no la llega a Él”⁶⁷³. De este modo lo podemos ver reflejado en la obra de Camargo, donde se observa la inspiración teresiana:

“Semejantes mudanças y truecos podemos experimentar, si abrimos las orejas del alma a las voces, que este Señor nos da en este Sacramento”⁶⁷⁴. “[...] da fe de las inspiraciones, y movimientos del cielo: representa sus necesidades, muéstrale sus llagas, habla con confiança de hijo a padre, [...]. Allí le da este Señor noticia de su condición real, de su blandura, de su hermosura, de sus riquezas. Allí quita su velo. O que encuentro tiene allí el alma con Dios, y Dios con el alma”⁶⁷⁵. Pon los ojos en mí, trata de lo que más me agrada, que por esta vía tendrás más cierto todo lo que la naturaleza te puede desear; y aseguras la quietud de tu conciencia”⁶⁷⁶. “Estas pláticas, y estas vistas van disponiendo un alma cada vez más, para recibir cada día mayores mercedes”⁶⁷⁷. “Este es el lenguaje con que Dios nuestro Señor habla a un alma en este Sacramento, si le quisiéremos oír, diferirá sus voces y clamores: este es el camino, que nos hará verdaderos imitadores de San Pablo, si con él supiéremos dezir: Señor que queréis de mí?, aquí me tenéis rendido todo”⁶⁷⁸.

También se puede observar la influencia de Santa Teresa cuando fray Hernando explicó, cómo Cristo se había quedado en la vida del fiel como compañero, manteniendo una unión de amistad y familiaridad, produciéndose ya no sólo una compañía, sino un apoyo mutuo, en donde Jesucristo ayudaba y consolaba al creyente, pero también el fiel tenía que acudir a Cristo contándole sus penas, alegrías, cuitas..., pues Él era el amigo más fiel y leal que podía tener una persona. Para ello se inspiró en las enseñanzas que la Mística Doctora expuso en sus obras *Libro de la vida* y *Camino de perfección*. Dentro del

⁶⁶⁹ JESÚS, T de. (2015), op., cit., p. 177.

⁶⁷⁰ Ibídem, p. 179.

⁶⁷¹ Ibídem, p. 184.

⁶⁷² Ibídem, p. 218.

⁶⁷³ Ibídem, p. 219.

⁶⁷⁴ CAMARGO, H de., op., cit., p. 408.

⁶⁷⁵ Ibídem, p. 402.

⁶⁷⁶ Ibídem, p. 406.

⁶⁷⁷ Ibídem, p. 404.

⁶⁷⁸ Ibídem, p. 406-407.

Libro de la Vida, había un comentario que se asemejaba a las explicaciones de fray Hernando sobre la amistad fiel y leal de Cristo: “¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo? Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabe sí”⁶⁷⁹. De esta manera lo señaló Camargo:

“Pues uno de los intentos, que el Señor tuvo en quedarse en el santísimo Sacramento de la Eucaristía, es acompañarnos, para que tengamos con quien podamos descansar como con amigo, y compañero tan seguro, y tan leal”⁶⁸⁰ “[...] aquel Señor es el deseo amoroso de nuestros corações, y el único, y singular consuelo de nuestras vidas que en todo tiempo nos puede hazer olvidar de todos los demás”⁶⁸¹.

En *Camino de Perfección*, la Santa abulense habló de la compañía del fiel con el Señor dentro del ámbito de la oración, e indicó la importancia de tener muy presente en la memoria todo lo que padeció por el bien de la Humanidad. De ahí que hubiera que acompañarle en señal de gratitud, por todo su amor y dedicación. Algunas de sus palabras decían así:

“Representa al Señor junto con vos y mira con qué amor y humildad os está enseñando y créeme cuanto pudiéredes no andéis sin tan buen amigo. Si os acostumbraís a traerle cabe vos y él ve que lo hacéis con amor y que andáis procurando contentarle, no le podréis (como dicen) echar de vos; no os faltará para siempre. Ayudaros ha en todos vuestros trabajos; tenerle he si en todas partes: ¿pensáis que es poco un tal amigo al lado?”⁶⁸² “[...] no nos deja el Señor tan desiertos, que si llegamos con humildad, no nos acompañe”⁶⁸³ ¡Oh Señor del mundo y verdadero esposo mío (le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón con verle tal, que no sólo queráis mirarle sino que holguéis de hablarle, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón que las tiene él en muy mucho) ¿tan necesitado estáis, Señor mío y bien mío, que queréis admitir una pobre compañía, y veo en vuestro semblante que habéis olvidado vuestras penas conmigo?”⁶⁸⁴ “[...] procura traer una imagen u retrato de este Señor [...] para muchas veces hablar con él, que él os dará qué. Como habláis acá con otras personas ¿por qué os han más de faltar palabras para hablar con Dios? no lo creáis. Al menos yo no os creeré. [...] si con cuidado os acostumbraís a considerar que traís con vos a este Señor, y a hablar con él muchas veces que sacaréis tan gran ganancia”⁶⁸⁵.

Estas enseñanzas se pueden apreciar en las explicaciones de Camargo, cuando trató este tema en su obra. El autor, como referí, remarcó la importancia de que el fiel acompañara a Cristo:

“Esta asistencia y compañía que nos haze en el Sacramento, es para facilitar la amistad, y familiaridad, que desea tengamos, con Él, y assí tenemos obligación de visitarle allí muchas vezes, de irnos a desfadar con tal amigo a solas con Él, dándole cuenta de nuestras miserias, de nuestros bienes, y felicidades, y no tengamos

⁶⁷⁹ JESÚS, T de. (2001), op. cit., p. 145.

⁶⁸⁰ CAMARGO, H de., op., cit., p. 507.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 510.

⁶⁸² JESÚS, T de. (1980), op., cit., p. 109.

⁶⁸³ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 112.

cosa que allí no le comuniquemos, con toda la confianza que un compañero tiene con otro a quien de todo da cuenta, del bien, y del mal. Esta es una de las causas, que le movieron a acompañarnos en esta forma con título de compañero y amigo”⁶⁸⁶.

“[...] que esta reverencia sea acompañada de una cordial devoción, humildad, y afectos del alma todas las veces que visitamos a este Señor en el Sacramento, como amigo, y compañero nuestro, que lo quiso ser”⁶⁸⁷ “[...] quanto mayor deve ser la devoción, la disposición, el afecto interior conque avemos de visitar, y acompañar a este Señor”⁶⁸⁸.

“[...] los grandes tesoros de bienes y gracias celestiales, que pueden alcançar fácilmente, y con muy poco trabajo suyo, si se acostumbraren a visitar frecuentemente este Señor en el santísimo Sacramento, y le acompañaren, descansando con este Señor, dándole cuenta de sus miserias, y pidiéndole remedio, y consejo para aprovecharse dellas; y esto con la confianza, que pide la familiaridad con que él se quedó entre nosotros en el divino Sacramento, por sustento nuestro, por compañía nuestra, y por sacrificio por nuestros pecados”⁶⁸⁹.

Por último, estuvo muy presente la inspiración de la doctrina teresiana cuando Camargo remarcó la importancia de la Pasión de Cristo, indicando que el fiel debía de tener muy presente este hecho. Su fin era conmover sus conciencias a que llevaran una buena vida cristiana y diera gracias a Dios por el gran sacrificio que hizo por la Humanidad:

“[...] tomó sobre sí todos nuestros males, para desterrarlos de nosotros [...]. Por esso nos encomienda el Espíritu Santo que no nos olvidemos de la buena obra que nos hizo, quien quedó por nuestro fiador, porque obligó su vida por nosotros. Este conocimiento podemos mostrar en pensar y sentir muy de corazón sus trabajos, muerte y pasión; ya que no tenemos en qué mostrarle lo mucho que le devemos, hagamos nuestro el sentimiento que él tiene por lo que padece”⁶⁹⁰.

Para realizar esta explicación, el autor se basó en el pensamiento que la Mística Doctora comentó en su *Libro de la vida*:

“[...] que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar”⁶⁹¹.

Por lo tanto, fue la doctrina de Santa Teresa de Jesús la que se reflejó con más claridad en el pensamiento de fray Hernando de Camargo, sobre todo en las cuestiones ligadas a Cristo, como se ha podido ver. Pero además de los Místicos Doctores y Fray Luis de León, también influyó en las enseñanzas del fraile agustino las célebres fuentes que todos los espirituales utilizaron para desarrollar sus obras. En este caso, sí hizo mención de ellas en su texto, tanto en el contenido del mismo como en sus márgenes. Algunas de estas fuentes fueron: las Sagradas Escrituras, más concretamente el *Cantar*

⁶⁸⁶ CAMARGO, H de., op., cit., p. 504.

⁶⁸⁷ Ibídem, p. 516.

⁶⁸⁸ Ibídem, p. 517.

⁶⁸⁹ Ibídem, pp. 517-518.

⁶⁹⁰ Ibídem, pp. 505-507.

⁶⁹¹ JESÚS, T de. (2001), op., cit., p. 149.

de los Cantares, al que se hace alusión en varios apartados de la obra (sobre todo en la purificación y en la unión), y la parábola del Hijo Pródigo; El evangelista San Juan, que estuvo también presente en la obra, siendo mencionado con más detalle cuando el autor trató el tema de la unión con Dios y cómo se mostraba parcialmente al fiel (la visión del Señor con el rostro cubierto y el libro abierto); San Pablo, al que le citó varias veces, como la ya comentada expresión de “vestirse de Cristo” o cuando su conversión al oír la voz de Dios, dejándolo todo por Él; San Crisóstomo; San Agustín; Santo Tomás; San Buenaventura, San Luis Rey... .

G. Conclusión de la obra

Tribunal de la Conciencia, y en concreto los tres tratados elaborados por fray Hernando de Camargo, fue una obra de devoción, cuyo fin era instruir a los creyentes sobre el significado y valor que tenía el Sacramento de la Comunión, y cómo debían de prepararse para recibir al Señor, así como, que se producía en su interior tras tenerle. Por lo tanto, este libro, como todos los de su género, también formaba parte de esta estrategia pastoral, dedicada a enseñar la perfecta vida cristiana, la vida espiritual y la unión de todos los fieles con Dios, siguiendo la misión que iniciaron los grandes santos y maestros del siglo XVI. De ellos no sólo aprendió de sus doctrinas, como se ha visto en sus escritos, sino que continuó su labor, en este caso aplicándolo al Sacramento de la Comunión.

Todos los sacramentos tenían connotaciones especiales y sobrenaturales pero para Hernando de Camargo, este Sacramento, el de la Comunión, como se ha ido viendo, tenía un carácter mucho más especial, pues decía que, a diferencia de los demás, en él estaba presente la fuente de donde manaba toda la gracia y el bien, Jesucristo. Por ello, Camargo desarrolló su explicación como si estuviera describiendo el propio camino de perfección, pues qué era sino la Eucaristía, un acto de unión con Dios recibéndole en el interior del alma, y para ello era necesario que el fiel llevara un proceso de purificación similar al que se desarrollaba en el camino de perfección. El fiel tenía que: reconocer sus pecados, acabar con ellos, pedir perdón por sus faltas, no caer en las tentaciones, ejercitarse en la oración, la meditación y las penitencias, recogiendo del mundo, centrándose en Dios, y tomando a Cristo como modelo de vida, siguiendo sus pasos, y transformarse en Él, pues era el único medio por el que algún día conseguiría unirse a Dios. Todo ello acompañado de una vida llena de virtud, desarrollando la Fe, la Caridad y la Esperanza. En definitiva, este divino Sacramento era el mejor comienzo para que el fiel se encaminara por la vía de la vida de perfección en busca de la unión eterna con Dios.

En conclusión, no se puede pasar por alto esta obra, así como las obras de devoción en general, pues también fueron claves para transmitir la vida espiritual y el camino de perfección a toda la sociedad. Además, debido al éxito y aceptación que tuvieron estos libros, indica también la fuerza que seguía teniendo la espiritualidad o los libros espirituales en el siglo XVII, llegando a todos los ámbitos y personas, ya fueran clérigos o laicos. Por lo tanto, lo que Camargo hizo primero, traduciendo la obra del Padre Tomás de Jesús, y segundo, las aportaciones propias que puso en el libro, fue continuar con la labor emprendida por los espirituales de los siglos anteriores. Propagó un tipo de espiritualidad cercana, íntima, común, dirigida a todos los estamentos, e indicando que todos los creyentes estaban llamados a la salvación, la santificación y la unión con Dios,

tras haber purificado el alma con la oración, la penitencia, el perdón y cumpliendo con los deberes que todo buen cristiano tenía que hacer para con Dios y el prójimo. Todo ello con un alma dispuesta, llena de voluntad, amor y afecto a Dios. Para terminar, querría recordar de nuevo las palabras de fray Hernando, referente a las obras de espiritualidad y al Sacramento de la Comunión, pues definen el valor de estos libros y de este Sacramento en el camino de perfección:

“Muy necesarios son los libros espirituales, para quien desea servir, y agradar a Dios: mas el pobre, que no tiene con qué comprarlos, con la frecuencia deste Sacramento, y con la disposición, y aparejo con que le recibe, puede recompensar la falta de los libros, porque aquí hallará la verdadera luz, y doctrina, para encaminarse en la perfección”⁶⁹².

H. *Tribunal de la Conciencia* y la Inquisición

Referente a *Tribunal de la Conciencia* y su relación o problemas con la Inquisición, hay que decir que, Hernando de Camargo, a diferencia de Antonio Sobrino, no tuvo problemas con el Santo Oficio, ni sufrió ningún proceso o condena, ni sus libros tampoco, salvo *Tribunal de la Conciencia*, que se mandó expurgar. Una de las primeras informaciones que encontré donde constaba esta obra, fue en un listado inquisitorial perteneciente al legajo de Inquisición 4521, caja 2, expediente 21. El documento era un listado de libros, dividido en dos columnas, una dedicada a las obras: “Acordadas, mandado expurgar algunas cosas y proposiciones”, y la otra eran: “Acordadas, mandando recoger libros hasta que se expurguen”. En el documento había libros de distintas temáticas, entre ellos obras de espiritualidad y religiosas. Pertenecientes a este ámbito, hallé dos libros de los que menciono en mi estudio sobre el legajo 3436, *Tribunal de la Conciencia* de Hernando de Camargo, y *Visita general del rey Supremo Dios* de Gabriel de Morales. En el listado no constaba ninguna fecha sobre su realización, solamente la correspondiente a las cartas acordadas, donde se disponía la recogida de las obras en cuestión. Referente a estas fechas, abarcan los años 30 del siglo XVII hasta mediados de los años 50 del mismo siglo.

En lo que respecta a la obra de Camargo, se encontraba apuntada en la columna de los libros que se mandaban recoger hasta que fueran expurgados. De este modo se exponía en el listado: “Se recoja (*Donec expurgetur*) el libro intitulado *Tribunal de la Conciencia*, autor Fray Hernando de Camargo Madrid 8 de noviembre 1646”⁶⁹³. Como se puede ver, la obra, que fue publicada en 1628, estuvo circulando sin problemas durante un largo tiempo, hasta que se mandó recoger en 1646, como así constaba en el documento que he citado. En estas fechas su autor estaba vivo, pues el Padre Camargo falleció en 1652, pero no he encontrado ningún dato en el que el autor o alguien allegado a él, pidiera la exculpación del libro o criticara los motivos de su expurgo (como sí se ha podido ver en el caso de la obra de Antonio Sobrino). Tampoco han hecho alusión a este tema los investigadores que han estudiado la vida del autor agustino.

⁶⁹² CAMARGO, H de., op., cit., pp. 415-416.

⁶⁹³ A.H.N. Inq. Leg. 4521, caja 2, exp. 21.

Otro documento donde se ratificaba su recogida y expurgación fue en el cuaderno titulado: “Quaderno quarto addición o suplemento al expurgatorio de 1640 hasta el año de 1682 poco más o menos, que se sabrá de fijo por las fechas de las cartas acordadas está de mano del Prior Don Diego Rubalcaba, Don Domingo de la Cantolla, Don Vidal Marín y Don Miguel de Bascaran”⁶⁹⁴. El cuaderno era un borrador preparatorio de un suplemento al Índice de 1640, en el que se recogieron también muchas de las obras que se registraron en el Índice de 1707, aunque considero que fue más bien la preparación de éste último Índice. Al igual que un catálogo de libros prohibidos, el cuaderno se encontraba organizado alfabéticamente y dividido en dos clases. En este documento, además de la obra del Padre agustino, también estaban registrados otros libros que menciono en el estudio, como: *Misterios de la Pasión y muerte de Cristo nuestro Redentor* de Alberto de Nodal; *Ramillete de divinas flores* de Bernardo de Sierra; *Concordancia mística* de Bernardino Planes; *Corona de flores de epítetos admirables, que los Santos dan a la Virgen María Madre de Dios y nuestra* de Tomás González; *Exercito limpio austral* de Francisco de la Madre de Dios; *Visita general del rey Supremo Dios* de Gabriel de Morales; *Catedra de la Cruz* de Mateo de la Natividad; *Soplo en defensa de la Pura Concepción* de Pedro de la Concepción; y *Tribunal de la Conciencia*, del que decía: “Fray Hernando de Camargo. Predicador de la Orden de San Agustín. Su libro intitulado Tribunal de la Conciencia con la última disposición para la Comunión. Impreso en Madrid por los herederos de la viuda de Pedro de Madrigal año 1628. Se prohíbe asta que sea expurgado”⁶⁹⁵.

La información que aportaba este cuaderno era bastante completa, pues, como se ha podido ver, registraba al autor, la obra, el lugar de publicación, el año, la imprenta y lo que había dictaminado la Inquisición sobre el libro. En los casos de expurgación, en algunas ocasiones indicaban la parte que había que suprimir, como por ejemplo la obra de Diego Curle y Ayala, doctor en teología, *Sermones para los quatro Domingos de Adviento* (Madrid 1645), en el que decía: “En la primera parte Domingo segundo de adviento fol. 14 columna 2 de la línea 9 donde dice no al margen se borre hasta la línea 2 de la columna 3 al medio, en la línea 19 se borre desde donde dize Muy del cielo hasta Pues siempre se gobierna, exclusive”⁶⁹⁶. Pero en la obra de Camargo, que como he referido, formaba parte de los libros que había que expurgar, no se hizo mención a ningún apartado, capítulo o frase que hubiera que suprimir o reformar, simplemente ponía que había que expurgarla.

Considero que sería una revisión general del libro, debido al tema que trataba, el Sacramento de la Eucaristía. Ya expliqué que, desde el siglo XVI se había incrementado y fomentado la Comunión por parte de los fieles y la Iglesia, como una manera de reforzar las creencias y rituales católicos, frente a las teorías protestantes, que eran contrarias a este Sacramento. Esta práctica comenzó a ser abusiva por parte de los creyentes, lo que llevó a que la Iglesia tomara medidas para controlarla, entre otros motivo porque corrientes heterodoxas, como los alumbrados, fomentaron la Comunión frecuente, pues decían que se santificaba doblemente la persona, acción que fue condenado por el Edicto del Inquisidor General Pacheco del 9 de mayo de 1623. En concreto, este pudo ser el

⁶⁹⁴ A.H.N. Inq. Leg. 4521, caja 2, exp. 22.

⁶⁹⁵ Ibídem, p. 59 v.

⁶⁹⁶ Ibídem, p. 25 v.

motivo de la recogida y expurgación de *Tribunal de la Conciencia*, pero la obra no fue revisada ni corregida, pues como he podido ver en los Índices de 1707⁶⁹⁷ y 1747⁶⁹⁸, siguió constando que se mantuviera retirada hasta su expurgación. Según los estudios de José Pardo Tomás, las expurgaciones de libros se incrementó en el siglo XVII, desde el Índice de 1612, siendo intensificadas tras el Índice de 1640. Debido a ello, tuvieron que intervenir en su expurgación (además de los comisarios y calificadores), clérigos de conventos, universidades e instituciones religiosas (que solían ser de la confianza del Santo Oficio), a los que se les empezó a conceder licencia para dicha función, desde los años 20 del siglo XVII, debido al considerable número de obras que había que revisar y corregir. El investigador señaló que los libros que terminaban en este sector podían eternizarse dentro de él, sin ser expurgados, pues los encargados de tal labor no daban abasto con ella⁶⁹⁹. Esto fue lo que le sucedió a la obra de fray Hernando, ya que, como he comentado, siguió constando en el apartado de los libros para expurgar hasta el siglo XVIII. Por lo tanto, el libro en sí, tras sus oportunas correcciones, hubiera podido circular sin problemas, ya que no se condenaba totalmente, pues su contenido, tras unas modificaciones, no era nocivo para la Fe católica. Pero a causa de las demoras por parte de los censores, fue como si verdaderamente se hubier prohibido, pues toda aquella obra que no se corrigiera, se mantendría recogida hasta que se hiciera esta labor. Debido a esto, la obra de Hernando de Carmargo no volvió a estar disponible, pero como he dicho, hasta que se recogió en 1646, estuvo 18 años circulando sin ningún inconveniente, transmitieron su mensaje evangelizador, dirigido a todos los fieles, para que iniciaran el camino de perfección por medio del Sacramento de la Comunión.

⁶⁹⁷ MARÍN, V. *Novissimus librorum prohibitorum et expurgandorum index pro Catholicis Hispanicarum Regnis Philippi V.* Madrid, 1707. Tipografía Musicae, p. 536.

⁶⁹⁸ PÉREZ, F. *Index librorum prohibitorum, ac expurgandorum novissimus pro universis Hispania regnis.* Vol. 2. Madrid, 1747. Manuel Fernández, p. 562.

⁶⁹⁹ PARDO TOMÁS, J. *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII.* Madrid, 1991. Ed Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 42-45.

5. LA INQUISICIÓN Y LA LITERATURA ESPIRITUAL EN EL SIGLO XVII

5.1 La censura inquisitorial y las obras de literatura espiritual española del siglo XVII

A. Fuentes de investigación

Un claro ejemplo de cómo actuó el Santo Oficio, sobre las obras de literatura espiritual española en el siglo XVII, y en la primera mitad del XVIII, se refleja en los listados de las cartas que he analizado. Mediante la localización de estas obras en los índices y catálogos inquisitoriales, se puede ver la afluencia de prohibiciones o expurgaciones que el Santo Oficio hizo de ellas. También se refleja el gran interés que esta institución siguió teniendo sobre este campo cultural, debido a la influencia y repercusión que continuaba ejerciendo sobre la sociedad, rasgo que señala que la literatura espiritual seguía teniendo un reconocido éxito en el siglo XVII español.

Para poder entender los motivos por los que ciertos libros de estas bibliotecas eran apartados del resto, por considerarse prohibidos, he recurrido a las fuentes inquisitoriales, concretamente a los Índices de los Libros Prohibidos, desde 1632 hasta el de 1747, fecha de publicación del citado edicto y de las epístolas. De este modo se pudo conocer, qué tipo de condena se le aplicó a esa obra (si se prohibía o expurgaba) y las causas por las que se aplicaba dicha condenación, si se hacía referencia a ellas. No he iniciado el estudio de esta parte de la investigación con el primer Índice del siglo XVII, el de 1612, siendo escasas las consultas que he hecho en él, pues la mayor parte de los libros que menciono fueron publicados en los años posteriores a este Índice. Hay que tener también en cuenta, que la creación de un Índice se hacía a lo largo de los años, por lo que tras la publicación de uno, ya se estaba preparando el siguiente. En este caso, el Índice de 1612 era en realidad un catálogo con una mayor recopilación de obras del XVI que del XVII, por lo que queda bastante retirado del tiempo que estudio.

Además de los Índices, para elaborar mi investigación, he acudido también al manuscrito inquisitorial que se elaboró años después de la publicación del Índice de 1640. Como mencioné antes, era un suplemente de este Índice, y en él se anunció las obras que constarían en el siguiente catálogo, el de 1707, que no aparecían en este Índice de 1640. El manuscrito registraba los libros que se calificaron como prohibidos o que debían ser expurgar, desde el año 1640 hasta 1682, sin recoger ninguna obra posterior a este último año. Este documento se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, bajo el ya mencionado título de: “Addición, o suplemento al expurgatorio de 1640 hasta el año de 1682, poco más o menos, que se sabrá de fijo por las fechas de las cartas acordadas. Está de mano del Padre Don Diego Rubalcaba, Don Domingo de la Cantolla (...), Vidal Marín y Don Miguel de Rascavan”⁷⁰⁰. Aporta una considerable información, sobre la censura de las obras espirituales del siglo XVII, y qué libros ya fueron condenados o puestos en tela de juicio, antes de su ratificación en los Índices del siglo XVIII. Daba datos de interés de la obra juzgada, como el lugar y año de publicación, qué partes había que borrar o

⁷⁰⁰ A.H.N. Inq. Leg. 4521, caja 2, exp. 22.

corregir, y en lo que respecta a los autores, indicaba el origen de cada uno, registrando si era religioso o no, qué orden o cargo ocupaba, y cuáles eran sus funciones eclesiásticas o civiles. Se trata de un catálogo inquisitorial bien elaborado, que sin ser el Índice oficial, pues era un borrador, da una detallada información bastante completa.

Por medio de estos documentos antiguos, tanto los Índices de Libros Prohibidos como este manuscrito, en los que he buscado las obras de literatura espiritual halladas en estas epístolas, y conociendo la condenación que se les aplicó, se puede saber la situación que vivió la literatura espiritual española en el siglo XVII, ante la Inquisición de este tiempo. Los estudios sobre estos catálogos indican si verdaderamente el Santo Oficio ejerció una enorme repercusión sobre este campo cultural, como han comentado algunos investigadores, haciendo imposible su existencia durante el siglo XVII. Pero como a continuación expondré, no hubo una actitud tan represiva hacia estas obras, sino que hubo una cierta libertad, gracias a las expurgaciones, a lo que se sumó los problemas y desordenes que la Inquisición vivió en este siglo, y que también beneficiaron a la creación, producción y éxito de los libros espirituales.

B. Las obras de literatura espiritual registradas en estas cartas y su localización en la documentación inquisitorial

Referente a las obras espirituales del siglo XVII que se encuentran en estos listados, no son muchos los libros que aparecen en los primeros Índices de este siglo, e incluso en el manuscrito, constando la mayoría a partir del Índice de 1707, y ya en los catálogos del siglo XVIII. Esto se perciben también a través del número de ediciones que tuvieron bastantes obras, llegando a tener algunas varias publicaciones hasta el siglo XVIII, y aunque fueron impresos a principios o mediados del siglo XVII, no fueron recogidas o condenadas por la Inquisición, hasta finales del mismo siglo o ya incluso en el XVIII. Este hecho señala que, estuvieron circulando durante un periodo largo de tiempo sin ningún problema, y que el Santo Oficio no tenía un carácter tan represor hacia los medios escritos, concretamente con los espirituales o doctrinales, en comparación con la censura que emprendió en el siglo XVI. Un ejemplo de ello, fue la ya mencionada obra de Hernando de Camargo, *Tribunal de la conciencia*, publicada en 1628 y mandada recoger por carta acordada del 8 de noviembre de 1646. Otro caso, era el libro de Fernando Calderas, *Mística teología y discreción de espíritu*, publicado en 1623, con dos ediciones en 1629 y 1652. No fue denunciado hasta el 23 de enero de 1691, como se expone en un documento inquisitorial en el que se pedía que fuera calificado, pues se sospechaba que su contenido se asemejaba al pensamiento de Miguel de Molinos⁷⁰¹.

En lo que se refiere al Índice de 1632, tras buscar las obras espirituales que aparecen en estas cartas, sólo pude localizar dos títulos, el tratado espiritual del fraile franciscano Antonio Sobrino, *Vida espiritual y perfección christiana* (1612), y la obra hagiográfica de Antonio de los Mártires, *Vida y obras maravillosas de la Beata Águeda de la Cruz* (1612, 1622 y 1624), que se prohibieron. Dichas obras fueron también las únicas que aparecieron en el Índice siguiente, el de 1640, constando las demás en los documentos de

⁷⁰¹ A.H.N. Inq. Leg. 4444, exp. 56.

los años posteriores, de ahí el comentario que he referido de que fueron los Índices del siglo XVIII, especialmente el de 1707, los que mayor información me han aportado.

Tras el catálogo de 1640, fue en el documento que completaba este Índice, o más bien preparaba el siguiente (el que sería publicado en 1707), donde se anotaron más obras prohibidas o mandadas expurgar. En el manuscrito se encontraba el tratado espiritual de Bernardo Planes, *Concordancia mística en la se trata de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva* (1667), que se prohibió. Dos hagiografías, la obra de Juanetín Niño, *A la Serenísima señora Infanta sor Margarita de la Cruz, religiosa descalza en razón del interrogatorio en la causa de Ana María de San José, abadesa de la misma orden y provincia de Santiago en Salamanca* (1632, 1635, 1645 y 1650), y el libro de Diego Francisco de Andosilla y Enríquez, *Centella del cielo a nuestro beatísimo padre Inocencio décimo* (1652), ambas prohibidas. Y las obras de devoción: *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión* (1628), de Hernando de Camargo; *Avisos de padre y Rosario de Nuestra Señora* (1628, 1629, 1636 y 1640), de Francisco de Villalba; *Cátedra de la cruz* (1639), de Mateo de la Natividad; *Visita general del rey Supremo Dios a todos sus vasallos* (1651), de Gabriel de Morales; *Ramillete de divinas flores*, de Bernardo Sierra (1663, 1669, 1670, 1671, 1672, 1680, 1685, 1718, 1720, 1722, y 1740); y *Misterios de la Pasión y muerte de Cristo nuestro Redentor y orden de rezar por ellos de mucha utilidad y provecho para todo fiel cristiano* (1644 y 1664), de Alberto de Nodal. Todas ellas se prohibieron hasta que se expurgaran, salvo la obra de Alberto de Nodal que se prohibió por completo. Referente a la obra de Bernardo Sierra, como he dicho, fue prohibida hasta su expurgación por el Santo Oficio, constando así en los Índices de 1707 y 1747. A pesar de ello, el libro continuó imprimiéndose incluso en el siglo XVIII, siendo su última publicación en 1740, en Madrid y Valladolid. No se ha hallado una explicación clara sobre las circunstancias de este libro. Esas ediciones pudieron ser una versión corregida de la obra, pero en el catálogo de 1747, además de referirse a la edición impresa en 1663, publicada en Madrid, en la imprenta de Pablo de Val, señaló también que, a parte de esta edición, todas aquellas que habían sido impresas después de ésta, eran prohibidas hasta que se expurgaran. Esto hace pensar, que posiblemente la obra se publicó y circuló ilegalmente, hasta su definitiva condena expurgatoria en 1747.

Como he señalado, fueron en los Índices de 1707 y 1747 donde aparecen todas las obras restantes, además de las ya referidas. El catálogo de 1707, fue en realidad un Índice del siglo XVII, pues se elaboró en aquel tiempo, pero que debido a las circunstancias externas, así como, a las internas del Santo Oficio, su impresión no pudo hacerse hasta el siglo XVIII. Debido a ello, el Índice quedó a medias, por lo que añadieron al final del mismo un suplemento con las obras que faltaba por incorporar, y otras nuevas que habían sido catalogadas para prohibir o expurgar. Dicho suplemento, realizado por Vidal Marín, decía:

“Aquí llega el expurgatorio impresso al tiempo que la muerte previno al Illustríssimo señor Don Diego Sarmiento de Valladares, Inquisidor General; de cuya orden se dava a luz este Índice; y por evitar la dilación que causara reimprimir tantos pliegos en tiempo que tanto se desea este nuevo Expurgatorio, se ha determinado poner en el siguiente Apéndice los libros, y papeles, que de las letras impressas se han

condenado en estos años, sin que esto pueda ocasionar confusión, pues en el Índice Universal del principio van puestos los Autores en sus propios lugares”⁷⁰².

Respecto a las obras que se mencionan en estas cartas, fueron registradas por primera vez en el catálogo inquisitorial las siguientes. Por un lado, las pertenecientes al género de los tratados espirituales: *Mística teología y discreción de espíritu* (1623, 1629 y 1652), de Fernando Caldera, se prohibió hasta que se expurgara; *Dios contemplado y Cristo Imitado* (1672), de Martín de Zeaorrote, se prohibió; *Guía espiritual* de Miguel de Molinos (1675, 1676, 1677 y 1685), se prohibió. Esta obra que se mandó revisar en 1685, ante los acontecimientos que se estaban viviendo en Roma, por ser condenado de herejía su autor, fue recogida por el Santo Oficio de España por estas fechas. Apareció en los Índices de Libros Prohibidos desde este de 1707, en donde se expuso también las 68 proposiciones, por las que fue condenada por el papa Inocencia XI. También se registró dentro de este género la obra, *El Christiano interior* (1677, 1683, 1685 y 1689), de Francisco de Cubillas, que también se prohibió; y *Compendio de la vida íntima del espíritu, compendio de lo que enseñó y escribió Juan Bautista Bolduc*, sin autor, (1680 y 1682), que constó entre las prohibidas.

Por otro, de las obras de devoción se anotaron dos, *Guía de los devotos y esclavos del Santísimo Sacramento y de la Virgen desterrada* (1613, 1614, 1623 y 1638), de Antonio de Alvarado, que se prohibió hasta su expurgación; y el libro de Antonio Velázquez Pinto, *Tesoro de los cristianos que para cada día les dejó Cristo en el verdadero maná sacramentado* (1663, 1664, 1666, 1668 y 1669), que fue prohibido. Y perteneciente al género de las hagiografías, se registró el libro, *Nueva maravilla de la gracia, descubierta en la vida de la venerable Madre Sor Juana de Jesús María* (1673, 1674, 1675, 1676 y 1677), de Francisco de Ameyugo, que también se prohibió.

De las obras nuevas que he mencionado, y fueron registradas por primera vez en este Índice de 1707, junto con los libros citados en los catálogos antiguos, sólo dos títulos constaron en el suplemento final del documentos. Esto indica que se añadieron ya en el siglo XVIII, es decir, que no fueron mencionadas en los trabajos previos a la publicación del catálogo. Dichas obras eran, *Concordancia mística* de Bernardino Planes y *El christiano interior* de Francisco de Cubillas.

Referente al Índice de 1747, en él constaron todas las obras citadas, añadiéndose otro libro de Francisco de Cubillas, que no apareció en el catálogo anterior, *Quinta esencia del amor de Dios* (1681 y 1693), que se prohibió. También estaba la obra *Exercicios devotos*, de Juan de Palafox (1676, 1698, 1729, 1732 y 1739). Esta obra se encontraba registrada en la tercera clase del Índice y correspondía a una edición que se imprimió en Barcelona en 1727, en la imprenta de María Martín, viuda. Era en realidad un libro atribuido al Obispo Juan de Palafox, pero no correspondía a la obra que el autor espiritual había escrito. El libro fue prohibido por incumplir la regla VIII del Índice, pero también por no corresponder a su verdadero autor, atribuyéndole proposiciones que él no había dicho. Esta regla decía lo siguiente:

⁷⁰² MARÍN, V. *Novissimus librorum prohibitorum et expurgatorum index*, volumen 1. Madrid, 1707. Typographia Musicea, p. 769.

“Los libros, cuyo principal argumento es bueno, pero de passo están en ellos insertas algunas cosas, que pertenecen a heregía, impiedad, divinación, o superstición, los permitimos, siendo primero expurgados de ellas por Theólogos píos, y doctos, con autoridad nuestra, como se permiten muchos de la primera, y segunda Classe. [...] Los libros, horas, nóminas, oraciones, o otros devocionarios supersticiosos, impressos, o manuscritos, en qualquier lengua que sean, los quales en sí mismos, o en sus reglas, sumarios, rúbricas, títulos, o otra parte, contienen esperanças, o promesas supersticiosas; y vanas, [...] se prohíben. Pero siendo en lo demás buenos, pareciendo conveniente, los permitimos, haziéndolos examinar, y expurgar primero lo supersticioso”⁷⁰³.

Como se puede apreciar en esta regla, la supuesta obra de Palafox hubiera podía circular sin problemas, tras una expurgación de la misma, como se indicaba en el Índice, pero en este caso era distinto, pues carecía de autor oficial. Al desconocerse quién lo había escrito, se prohibía rotundamente, constando de ese modo en la clase 3 del catálogo inquisitorial. En este apartado, se registraron todos aquellos libros cuyo autor o procedencia no se habían anotado en la obra, aunque ésta no fuera heterodoxa, sospecha de serlo, que incitara a la herejía o fuera lasciva.

Hay que señalar un dato interesante, dentro de las obras que se anotan en estas cartas. En ellas fueron apuntados cuatro libros, que no se recogieron, ni condenaron por la Inquisición, y por ende no aparecen en ninguno de los Índices, como tampoco en el manuscrito del siglo XVII. Estas obras eran: *Escarmiento de la alma y guía a la unión de Dios*, de Andrés Gerónimo Morales (1657, 1665, 1670, 1676, 1677, 1712 y 1736); *Vida interior*, del autor Juan de Palafox (1682, 1687, 1691 y 1693); *Espejo de verdadera y falsa contemplación* (1688 y 1695), de Félix de Alamín (seudónimo de José de Alfaro); y *Vida maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar natural de Valladolid: sacado de lo que ella misma escribió de orden de sus Padres Espirituales* (1665), de Luis de la Puente. Las tres primeras obras pertenecen al grupo de los tratados espirituales, y la última era una hagiografía. Se desconoce los motivos por los que fueron registradas como obras prohibidas o que eran necesario expurgar, sobre todo los libros de Félix Alamín, de Andrés de Morales y Luis de la Puente. Estas obras no pertenecían a un convento concreto, sino que cada uno estaba en un centro diferente: *Escarmiento de la alma y guía a la unión de Dios*, fue registrado en el listado de la biblioteca del Convento Casa Grande de San Francisco de Sevilla; *Espejo de verdadera y falsa contemplación*, en el Monasterio de San Martín de Madrid; y *Vida maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar*, de Luis de la Puente, en el Convento de Carmelitas Descalzos de Salamanca. La causa por la que estas obras fueron anotadas o ubicadas en el lugar de los libros prohibidos, pudo ser porque fueron puestos ahí para una posible revisión, ante la duda de su contenido, por lo que era conveniente que estuvieran apartados de los estantes comunes. También por descuido, debido a que podían carecer de los últimos expurgatorios, por lo que desconocían si se encontraban o no en ellos. Debemos tener en cuenta, que al ser libros cuyo contenido era espiritual, especialmente los primeros títulos, solían ser vistos con cuidado, ante el temor de que sus enseñanzas tuvieran mensajes de carácter alumbrado o quietista, o que pudieran incitar a caer en la herejía, por ser mal interpretados. Ello se puede comprender muy bien en lo que se refiere al convento

⁷⁰³ Ibídem, sin número de página.

sevillano, debido a los focos alumbradistas que años antes habían aflorado en la ciudad, de ahí el temor de revivir de nuevo la misma situación.

En lo que se refiere a la obra de Luis de la Puente, pudo suceder lo mismo que acabo de explicar. En este caso el libro no era un tratado espiritual, sino una hagiografía, género de la literatura espiritual que también estuvo muy controlado, debido a los casos de falso misticismo que se habían generado durante el siglo XVII, y que provocaron enormes revuelos en la sociedad y en la vida religiosa de algunos conventos. Al exponer este libro las vivencias de cierta religiosa, que había sido considerada como santa en vida o mística, existía el peligro de que incitaran a los lectores u oyentes a la vida contemplativa y los fenómenos extraordinarios, desembocando en el falso misticismo.

Hecho excepcional fue la obra de Juan de Palafox, *Vida interior*, que fue catalogada como obra prohibida en los listados pertenecientes a las bibliotecas de los conventos y colegios de la orden jesuita. Esta casualidad no es baladí, pues el autor espiritual no mantuvo muy buenas relaciones con esta orden religiosa. Los jesuitas, desde finales del siglo XVII e inicios del XVIII, tuvieron un destacado poder dentro de la censura inquisitorial, como se puede ver la intervención de la elaboración del Índice de 1632 a Juan de Pineda, o los jesuitas que realizaron el Índice de 1747, José Cassani y José Carrasco. La labor de los jesuitas fue bastante criticada, pues llegaron incluso a incorporar en los Índices todas aquellas obras que fueran contrarias a ellos. Así como, tampoco fueron bien vistos, por su influencia en los ámbitos políticos y el conflicto existente entre el Estado y el pontificado en tiempos de Felipe IV. Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Ángeles, fue uno de los más críticos hacia la Compañía de Jesús, siendo considerado en el siglo XVIII, cuando la expulsión de la orden, como un defensor del regalismo. Debido a ello, se puede entender los motivos por los que la obra de Palafox sólo constara como libro prohibido en los conventos jesuitas, como por ejemplo en la biblioteca de los colegios de la Compañía de Jesús en Salamanca y el de Alcalá de Henares, sin ser anotado en ningún listado perteneciente al convento o colegio de otra orden religiosa. La única obra de este autor, que he visto registrada en el catálogo inquisitorial, fue su libro en latín *Epistola ad Sumum Pontificem Innocencium X*, que se prohibió⁷⁰⁴.

5.1.1 La literatura espiritual del siglo XVII y la Inquisición

Después de comprobar la existencia de los títulos que aparecen en estas cartas, en los catálogos y manuscritos inquisitoriales, se observa cuántas obras fueron prohibidas o expurgadas. Estos datos nos proporciona una visión sobre el interés y control que el Santo Oficio ejerció sobre la literatura espiritual, y qué aspectos fueron a los que más dedicación dieron, debido al riesgo que suponía para la Fe católica la propagación de sus enseñanzas al resto de la sociedad. Hay que decir que para la Inquisición, desde sus comienzos, los libros eran un elemento al que había que controlar, pues lo que se afirmaba por escrito solía meditar. Los libros eran, como decían los Inquisidores Quiroga, Zapata y

⁷⁰⁴ PÉREZ de PRADO, F. *Index librorum prohibitorum ac expurgandorum novissimus*, volumen 1. Madrid, 1747. Calcografía Emmanuelis Fernández, p. 773.

Sandoval, maestros mudos⁷⁰⁵ o también “herejes mudos”. A diferencia del daño que podían provocar las palabras orales, lo que estaba escrito era más duradero, pues se reactivaba con cada lectura, de ahí su peligrosidad, ya que podía afectar a varias generaciones. También, su divulgación era muy fácil, pues sus enseñanzas podían llegar a más lugares por medio de la imprenta⁷⁰⁶. Esto no significaba, que la Inquisición actuara como un martillo represor sobre todo elemento cultural, que supusiera un peligro para la doctrina católica, como antiguamente se pensaba⁷⁰⁷. Hubo una considerable circulación de obras, tanto religiosas como profanas, que no fueron prohibidas ni expurgadas, o si lo fueron, era pasado bastantes años después de sus publicaciones. Hasta que un título no constaba en una carta acordada, pidiendo su recogida o su publicación en el Índice de Libros Prohibidos, la obra y el mensaje que transmitía, se iba propagando y se mantenía en manos de su propietario o en su correspondiente biblioteca o librería⁷⁰⁸. Un ejemplo de ello es la ya mencionada obra de Hernando de Camargo, que estuvo en circulación 18 años, hasta que se mandó recoger. Por ello se puede decir que el Santo Oficio, durante el siglo XVII, llevó más una actividad de vigilancia que opresora, pues no fueron tantas las prohibiciones, como se puede ver en el éxito creativo y productor de los libros de literatura espiritual, en el siglo XVII español.

En lo que se refiere a los Índices de Libros Prohibidos, es verdad que la Inquisición los utilizó con el objetivo de controlar y prohibir todas aquellas obras que fueran heréticas o sospechosas de serlo, o que pudieran inducir a la herejía. Pero como indica el investigador Virgilio Pinto, no fueron tantas las prohibiciones, y el motivo del engrosamientos de estos catálogos, era debido a que en ellos se incorporaron las condenas anteriores, a parte de las nuevas, así como, se registraron también los libros que debían ser expurgados. Además, los años que separaban a cada Índice, en algunos casos era considerables, a lo que se suma los errores y problemas que se produjeron en algunos de ellos, como el Índice de 1632 o el de 1707⁷⁰⁹, pero sobre el desarrollo de los catálogos inquisitoriales en el siglo XVII hablaré más adelante.

Dentro de las obras que tuvieron una mayor revisión y dedicación por la censura inquisitorial, fueron las que tenían contenidos de: Fe, Sagradas Escrituras, teología, doctrina, de culto eclesiástico, sobre la jerarquía de la Iglesia, la vida religiosa, las controversias entre religiosos o doctrinas..., además de temas morales y profanos. Pero el mayor peso lo tuvieron las obras vinculadas con el ámbito religioso, a causa de las circunstancias externas que se estaban viviendo en este tiempo, por la expansión de las corrientes protestantes y los focos heréticos que surgieron en España, con los alumbrados y los quietistas. De ahí la vigilancia que ejerció el Santo Oficio sobre estas obras, con el fin de impedir que estos pensamientos heterodoxos siguieran propagándose, poniendo en peligro a la doctrina católica. Como señaló Enrique Gacto en sus artículos, estos campos

⁷⁰⁵ GARCÍA CÁRCEL, R. y BURGOS RINCÓN, J. “Los criterios inquisitoriales en la censura de libros en los siglos XVI y XVII”, *Historial Social*, nº 14, 1992, p. 103.

⁷⁰⁶ GACTO, E. “Libros venenosos”, *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº 6, 1997, p.11; PINTO CRESPO, V. “Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI-XVII”, *Edad de Oro*, nº8, 1989, p. 186

⁷⁰⁷ PINTO CRESPO, V. (1989), op., cit., 1989, pp. 182-183.

⁷⁰⁸ PINTO CRESPO, V. *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid, 1983. Ed. Taurus, p. 296.

⁷⁰⁹ PINTO CRESPO, V. (1989), op., cit., p. 183.

fueron los más expuestos a albergar desviaciones, que se alejaban de la ortodoxia oficial, siendo las obras de este contenido las que abarrotaban los catálogos inquisitoriales, a diferencias de los libros creativos (campo que al que el investigador se ha dedicado) que no fueron tan primordiales, como las obras de contenido espiritual o religioso. Estos libros, los de carácter creativo, aunque también fueron controlados e incluso se prohibieron o expurgaron, la actuación sobre ellos no fue tan rigurosa como con las obras espirituales y religiosas⁷¹⁰.

En cuanto a los autores, no sólo se condenaron a los que eran heréticos, sino también a los católicos, aspecto que ya se pudo ver en las censuras del siglo XVI. El motivo no era porque estos autores fueran herejes, sino porque sus escritos podían ser mal interpretados, provocando con ello que las personas cayeran fuera de la ortodoxia, especialmente por parte de los lectores u oyentes que carecían⁷¹¹ de una esmerada formación teológica. La cuestión de las malas interpretaciones de los textos sagrados o espirituales, fue una constante para los clérigos de la Edad Moderna española, especialmente para los sectores más radicales de la Iglesia. Como expuse en el capítulo anterior, estos sectores fueron los que más se opusieron a la publicación de estas obras en lengua romance. Siendo más estrictos con las Biblias o los libros que tuvieran fragmentos de las Sagradas Escrituras, que con las propias obras de literatura espiritual. Consideraban que temas tan elevados, no era ni conveniente ni necesario que estuvieran a disposición del resto de la sociedad, pues los únicos que podían leer e interpretar las enseñanzas divinas eran los clérigos, personas cualificadas por su posición para este menester, cosa que el resto de pueblo no lo estaba, por su ignorancia en estos temas. Por ello, el fin de los creyentes era aceptar y ejercer el mensaje que los religiosos les transmitían, nada más. A esta cuestión se podría añadir también el hecho, de que hubiera un cierto temor por parte de los religiosos, de perder parte de las funciones de su cargo, y el control espiritual y moral de la sociedad, si todo el mundo vivía de manera particular su vida religiosa. Este planteamiento eclesiástico, que se mantuvo hasta tiempos recientes de nuestra época, fue defendido por todos aquellos sectores más extremistas, como acabo de decir, y por la propia Inquisición. Consideraban que la potestad para la lectura y comprensión del mensaje religioso sólo la tenían ellos, ante la poca capacidad del resto de la sociedad. Esta idea, que la comunicaron los clérigos más radicales de la Iglesia, también se plasmó en los documentos inquisitoriales, como por ejemplo el comentario que al respecto se hizo en el Edicto de 1747:

“[...] pues si tales Lectores desconocen los sentidos, y no saben cómo hablan las clausulas mismas, que leen, a qué riesgo lamentable se exponen, por querer entenderlas como les dicta su corta inteligencia? Si leen con el propósito de no entender, es ociosidad, y aún desprecio de tan alta doctrina; si para entender lo que alcanzan sin la Tradición es ceguera, es soberbia, es peligro, y es ilusión. Quexabase Dios por los Prophetas, de que los párvulos pedían el pan de la Doctrina, y no había quien se le partiesse. Oy se trocaría mucho la quexa de Dios, pues

⁷¹⁰ GACTO, E. “Inquisición y censura en el Barroco” en TOMÁS y VALIENTE, F *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, 1990. Ed. Alianza Editorial, pp. 155-156; “Sobre la censura literaria en el siglo XVII: Cervantes, Quevedo y la Inquisición”, *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº 1, 1991, pp. 13-14.

⁷¹¹ PEÑA DÍAZ, M. “Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI- XVII)” *Cuadernos de Historia Moderna, Anejos*, Nº1, 2002, p. 87.

haviendo tantos libros de sólida, y segura dirección, en que se ministra el pan de la Doctrina, partido, y desmenuzado, se desdeña con los Párvulos de la Iglesia tomar estos bocados, haciendo falsa devoción de apecharse con el pan entero, cuando no hay dientes de verdadera sabiduría para comerle y alimentarse, sino peligros de hacerle veneno, y morirse”⁷¹².

En el edicto se puede apreciar, cómo se acentúa la idea de la poca capacidad de la sociedad, para comprender de manera directa los contenidos espirituales y el mensaje divino, si no tenía a su lado una persona preparada para inculcárselo, de lo contrario, asimilaría mal el concepto de la lectura, sacando pensamientos dudosos y sobre todo peligrosos. De ahí la metáfora comparativa, de querer comer un pan entero a pesar de carecer de dientes, lo que le supondría a la persona una digestión nociva, pero si se lo desmenuzaba, sería todo lo contrario. Es decir, los fieles eran seres débiles e incapaces de poder comprender enseñanzas tan profundas, pues si las conocían podrían ser perjudiciales para ellos, y al no comprenderlas caerían en ámbitos peligrosos. Era mejor que estos temas los dejaran en manos expertas y formadas, y dedicaran sus vidas a otros menesteres y a obrar como buenos cristianos, según los dictámenes de los eclesiásticos. Esta visión no era compartida por los autores espirituales, como he ido explicando a lo largo de este estudio, sino que ellos tenían un mayor interés de acercar las enseñanzas divinas y la Palabra de Dios a toda la sociedad, sin hacer distinciones, mensaje que transmitieron por medio de sus escritos y predicaciones, misión que acentuaron los autores espirituales del siglo XVII.

Referente a la censura del Santo Oficio y la literatura espiritual, durante el siglo XVI e inicios del XVII, los calificadores, a la hora de censurar un libro, se centraron especialmente en los escritos relacionados con las verdades reveladas, las conclusiones teológicas y las certezas de los maestros de la Iglesia⁷¹³. Pero esta visión se amplió a lo largo del siglo XVII, incorporando otros aspectos vinculados con la religiosidad y la doctrina, que también podían ser mal interpretados e incitar a la herejía o a la superstición. En estos momentos, sin desatender las obras doctrinales y los tratados espirituales, pusieron el punto de mira en las obras: devocionales, dedicadas a los sacramentos, hagiografías, piedad popular, sobre la potestad eclesiástica o las ya mencionadas controversias religiosas⁷¹⁴. También se vigilaron los escritos que tuvieran proposiciones erróneas, rasgos heréticos, contenidos escandalosos, ofensivos a la piedad religiosa, cismáticos, sediciosos o blasfemos⁷¹⁵.

Sobre las controversias religiosas, fue un género que se acentuó bastante en este tiempo, como se ha podido apreciar con la prohibición de la obra de Antonio Sobrino o el listado de obras referente a estos escritos que he citado en el capítulo anterior. Algunos de estos libros eran, *Exercito limpio austral* (1663), de Francisco de la Madre de Dios, o *Apología de la verdad contra varias imposturas y acusaciones* (1697), de Antonio Jaramillo. Se consideraba que aunque estas proposiciones no iban en contra del dogma establecido, y que en cierto modo se podía defender, no era conveniente que circularan,

⁷¹² Edicto de 1747 del Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, BNE 2/70664 (9).

⁷¹³ VEGA RAMOS, M.J. “Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro” *Criticón*, nº 120-121, 2014, p. 144.

⁷¹⁴ GACTO, E. (1997), op., cit., p. 20.

⁷¹⁵ VEGA RAMOS, M.J., op., cit., pp. 138-142.

y sobre todo que estuvieran en lengua romance, ya que era un flaco favor para la doctrina católica, al poner al alcance de todos, los pensamientos heréticos⁷¹⁶, en el caso de las obras que reprobaban las teorías heterodoxas, o no ayudaban ni eran de provecho, cuando eran disputas entre religiosos⁷¹⁷.

Por lo tanto, en esta época se miró más por la devoción popular, como lo denominan algunos investigadores. El temor no se basaba sólo en los libros centrados en las revelaciones o enseñanzas doctrinales, que podían provocar la ruina espiritual, sino también en las obras que no iban en contra de la Fe oficial, pero su estilo y explicación era enrevesado, desordenado o impreciso, pues podía generar confusión y ser mal entendido o interpretado, provocando inclinaciones heréticas. Estos eran los escritos malsonantes u ofensivos, como señaló la investigadora María José Vega⁷¹⁸, y que correspondían a una censura de carácter menor, en comparación con la realizada hasta el momento, más dedicada a los temas doctrinales. Aun así, no se dejó de analizar el contenido de los libros de este tiempo, buscando en ellos los contenidos que pudieran ser ofensivos a la Fe, incitar a la impiedad o al desprecio de la religión o que eran críticos hacia la Iglesia y la vida eclesiástica⁷¹⁹.

La Inquisición en esta época, lo que pretendía impedir con estos controles y censuras, era evitar la propagación de los nuevos planteamientos heréticos que se habían desarrollado, como era el quietismo o el pensamiento de Miguel de Molinos. El fin era que no se originara en España una expansión de la heterodoxia, ni se reavivaran los focos heréticos, como el alumbradismo, que como ya comenté al hablar de esta corriente, surgieron nuevos grupos en la ciudad de Sevilla y Alicante, durante el siglo XVII. Debido a ello, fueron estos los aspectos que más vigilaron en todos los escritos, pudiéndose ver en el documento ya citado, sobre la revisión que se mandó hacer de la obra de Fernando Calderas, *Mística teología y discreción de espíritu*. En el escrito se decía lo siguiente:

“En el Consejo a 23 de Henero de 1691 M.P.S.

Por avernos denunciado (Señor) el librito impreso en 16 en Valencia por Bernardo Nogués el año de 1652 intitulado Theología Mística y discreción de espíritu, su Autor Fr. Fernando Caldera de la orden de San Francisco de Paula: Le mandamos calificar de las personas Nuestras mayor confianza, cuyas copias, con un librito remitimos a Vuestra Autoridad para que se sirva tomar la resolución que más convenga que veneraremos por segura y acertada, en cuya crehencia no podemos manifestar en más nuestro parecer, sino es que revelamos se introduzca en este Reyno la condenada doctrina de Molinos, si ya no está introducida en la ciudad de Valencia [...], de que tenemos indicios aunque ninguno claro por lo mal que en aquella ciudad se prueban semejantes delitos, aunque velamos con especial cuydado, valiéndonos de la frecuente lectura de los edictos de la fee, para facilitar las denuncias y probatas, aunque no con el logro que deseamos”⁷²⁰.

⁷¹⁶ GARCÍA CÁRCEL, R. y BURGOS RINCÓN, J., op., cit., pp. 99-102.

⁷¹⁷ GACTO, E. (1997), op., cit., p. 20.

⁷¹⁸ Ibídem, pp. 147-149.

⁷¹⁹ Ibídem, pp. 145-147.

⁷²⁰ Fragmento del documento inquisitorial que hace alusión a la calificación de la obra de Fernando de Caldera, que se encuentra en el A.H.N. Inq. Leg. 4444, exp. 56. El resto del escrito se dedica a la causa del fraile Raimundo de San Renato de la Escuela Pía, tema que se aleja de la investigación.

A. Obras de literatura espiritual que aparecieron en estas cartas y fueron prohibidas por la Inquisición

En lo que se refiere a las obras de literatura espiritual y sus distintos géneros, hay que señalar los motivos por los que se prohibieron, y qué libros concretos de estas cartas fueron totalmente condenados, mostrándonos si efectivamente fue elevado el número de prohibiciones sobre estas obras en el siglo XVII.

Pertenecientes a los **tratados espirituales**, fueron 11 obras las que registré de estos documentos, y de todas ellas fueron 7 los títulos que el Santo Oficio prohibió: *Vida espiritual y perfección christiana*, de Antonio Sobrino; *Dios contemplado y Cristo imitado*, de Martín de Zeaorrote; *Guía espiritual*, de Miguel de Molinos; *Compendio de la vida íntima del espíritu, compendio de lo que enseñó y escribió*, Juan Bautista Bolduc, anónimo; *Concordancia mística en la cual se trata de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva*, de Bernardino Planes; y las dos obras de Francisco de Cubillas, *El christiano interior* y *Quinta esencia del amor de Dios*.

Excepto dos libros, las demás obras fueron condenadas de herejía o ser sospechosas de ella. Dichas excepciones fueron, la obra de Antonio Sobrino, que como ya expliqué, fue prohibida por incumplir la regla VI del Índice, ya que escribió en lengua romance una controversia, contra la doctrina de la corriente herética de los perfectista, en la segunda parte de su libro. Y la obra que contenía un compendio de las enseñanzas de Juan Bautista Bolduc, que fue prohibida, introduciéndola en la tercera clase del catálogo, por carecer de autor reconocido.

En cuanto a las obras que fueron condenadas de herejía o se sospechaban de ellas, por ser heréticas o que pudieran incitarla, en el caso del libro *Guía espiritual*, fue debido a que tanto la obra como su autor habían sido condenados por la Inquisición romana y posteriormente la española. Las teorías de Miguel de Molinos no concordaban con la doctrina oficial de la Iglesia, y las prácticas espirituales que enseñaba, se vinculaban más a las realizadas por los quietistas, e incluso con las de los protestantes. Sobre la obra de Martín de Zeaorrote, su prohibición fue también a que los calificadores consideraron que sus comentarios eran heréticos, semejantes a los de Molinos, y que se inclinaba hacia las corrientes heterodoxas, por lo que podía incitar al lector a caer en la herejía.

Referente a *Concordancia mística*, fue anotada en el suplemento del Índice de 1707 y por ende también constaba en el de 1747, pero tanto en el primer catálogo como en el segundo, no consta qué tipo de condena se le adjudicó (prohibición o expurgación). Lo más probable era que se prohibiera. Hay que tener en cuenta, que los tratados espirituales en este tiempo, siguieron teniendo una enorme aceptación, e incluso se incrementó la demanda de ellos, tras la repercusión que causaron las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Esto generó un aumento de la creación y producción de este tipo de obras durante este tiempo, como he ido explicando anteriormente. Por ello, y ante el temor de que sus mensajes fueran mal interpretados, el Santo Oficio tuvo cuidado de controlar este tipo de escritos, para impedir propagaciones heréticas en unos momentos todavía convulsos, ya no tanto por las circunstancias externas al país, sino al surgimiento de nuevos focos heterodoxos dentro de él. Lo mismo que le sucedió a la obra de *Concordancia mística*, que no se hacía referencia directa a su condenación exacta, ocurrió lo mismo a Francisco de Cubillas con sus dos libros, *El christiano interior* y *Quinta*

esencia del amor de Dios. En realidad estas obras eran traducciones de los escritos de San Francisco de Sales, y también constaron en los Índices sin puntualizar su tipo de condena, por lo que del mismo modo se deduce su prohibición, pues sino se habría añadido alguna advertencia. En su caso, al ser obras que traducían las enseñanzas de San Francisco de Sales, el motivo que llevó a los calificadores a condenarlas, sería porque no consideraría que fueran traducciones exactas, o que dentro de sus explicaciones había aspectos que no concordaban con la doctrina oficial, por lo que pensaban que podía ser un riesgo para el lector.

Como se puede observar, la censura que llevó a cabo el Santo Oficio dentro de las obras pertenecientes al campo de los tratados espirituales, puso su foco de atención, en los aspectos que se asemejaban o expresaran las teorías o prácticas heréticas de los quietistas o de Miguel de Molinos. Fue en el siglo XVIII donde también observaron si en estos escritos había rasgos del pensamiento heterodoxo jansenista, que estuvo en boga durante esta época. En este caso, la Inquisición se centró especialmente en las obras que procedían del extranjero, no tanto sobre las obras de producción autóctona, las cuales siguieron siendo revisadas, por si tenían contenidos de las corrientes heréticas que se habían dado en el país, es decir, el alumbradismo y el quietismo.

En lo que respecta a las **obras de devoción**, la censura actuó del mismo modo que con los tratados espirituales, aunque aquí se añadieron otros aspectos. Además de vigilar que no tuvieran elementos quietistas y molinistas, se buscaba también las prácticas de los alumbrados, especialmente en todos aquellos libros que se dedicaban al Sacramento de la Comunión. Como he ido diciendo, los alumbrados abusaron en gran medida de este Sacramento, de ahí que la Inquisición quisiera evitar que hubiera una mayor propagación de obras dedicadas a la Comunión, para remediar el hecho de que los fieles comulgaran en exceso. En cuanto a las obras de devoción anotadas de estas cartas, son 9 los libros que registré como pertenecientes a este género, de los cuales 3 se prohibieron: *Misterios de la Pasión y muerte de Cristo nuestro Redentor y orden de rezar por ellos de mucha utilidad y provecho para todo fiel cristiano*, de Alberto de Nodal; *Tesoro de los cristianos que para cada día les dejó Cristo en el verdadero maná sacramentado*, de Antonio Velázquez Pinto; y *Exercicios devotos*, de Juan de Palafox, que como expliqué antes, no se prohibía el libro oficial, sino una edición que se imprimió en 1727 atribuida al Obispo de Puebla de los Ángeles.

Salvo los dos primeros títulos, que tiene relación con la explicación que he expuesto sobre el Sacramento de la Comunión, la última obra fue prohibida según lo dictaminado en la ya citada regla VIII del Índice, por atribuirse a un autor que no era y asociándole proposiciones que él no había dicho, que eran engañosas e incluso heréticas. Por lo tanto, en este caso estaba vinculado con el control hacia las teorías heréticas.

Por último las **hagiografías**, que fueron 5 las que encontré anotadas en estas cartas, pertenecientes al siglo XVII español⁷²¹: *Vida y obras maravillosas de la Beata Águeda de la Cruz*, de Antonio de los Mártires; *A la Serenísima señora Infanta sor Margarita de*

⁷²¹ También había un destacado número de hagiografías publicadas en el siglo XVIII, como *Vida de la Venerable Señora Doña María Orozco y Lujan*, de Francisco Bravo Tamargo (1719) o *Exemplo de todas las virtudes, y vida milagrosa de la venerable Madre Gerónima de la Asunción*, de Ginés de Quesada (1717).

la Cruz, religiosa descalza en razón del interrogatorio en la causa de Ana María de San José, abadesa de la misma orden y provincia de Santiago en Salamanca, de Juanetín Niño; *Centella del cielo a nuestro beatísimo padre Inocencio decimo*, de Diego Francisco de Andosilla y Enríquez; *Vida maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar*, de Luis de la Puente; y *Nueva maravilla de la gracia, descubierta en la vida de la venerable Madre Sor Juana de Jesús María*, de Francisco de Ameyugo. De todas ellas, sólo el libro de Luis de la Puente no fue prohibido ni expurgado, el resto sí.

Como indiqué en el apartado dedicado a las hagiografías, había otro escrito relacionado con este campo literario, *Memorial informativo en defensa de sor Luisa de la Ascensión, monja profesa de Santa Clara de Carrión*, de Pedro de Balbas (1643). Aunque el libro no era exclusivamente una obra de literatura espiritual, pues correspondía a un proceso inquisitorial, llevado a cabo sobre esta mujer, al albergar en él datos de su vida, obras y virtudes, lo introduje en este ámbito, pero al margen del resto de obras, debido a que no era totalmente un libro hagiográfico. Dicha obra, únicamente fue registrada en el listado del Monasterio de San Juan Bautista de Burgos, perteneciente a la orden benedictina. El libro no consta en la documentación inquisitorial del Índice, ni en el manuscrito mencionado, por lo que no estaría prohibido. El hecho de que el bibliotecario del Monasterio lo incorporara en el grupo de obras prohibidas, o que debían expurgarse, sería porque al tratarse de un proceso inquisitorial, llevado a cabo a la religiosa sor Luisa de la Ascensión, coincidiendo en un tiempo donde las denuncias y juicios por falso misticismo eran una constante, consideraría que no era conveniente que estuviera accesible para el resto de frailes, salvo los que tuvieran licencia del Santo Oficio para leer cierto tipo de obras, y así no incitar a este tipo de fenómenos.

La prohibición de las obras que pertenecían a este género de la literatura espiritual, estaban vinculada más a los aspectos sociales que se vivieron en el siglo XVII, en relación con los casos de falsas místicas, los excesos espirituales por parte de las mujeres, sobre todo las beatas y las religiosas, que querían emular a Santa Teresa, y con las supersticiones populares. Recordemos que estas obras exponían la vida espiritual y el camino de perfección, por medio de ciertas vidas ejemplares y virtuosas, de personas que habían sido tocadas por la gracia de Dios, llegando incluso a tener experiencias sobrenaturales, como en ellos se decía. Los protagonistas de estas obras eran mostrados como modelos de vida espiritual y ejemplos a seguir.

Estos libros, como ya mencioné, tuvieron bastante éxito en el siglo XVII, y fueron mucho más cercanos al resto de la sociedad, siendo especialmente leídos, por parte de personas que vivían de manera muy profunda la religión, y los miembros del ámbito religioso, sobre todo las monjas. Debido a ello, y a la intención del Santo Oficio de frenar estos fenómenos de “santidad” y “misticismo”, que habían proliferado en esta época, tanto dentro como fuera de la Iglesia, puso su punto de mira de manera estricta sobre estas obras, con el fin de que no alimentaran más los excesos espirituales que se habían desbordado en estos momentos, generando varios procesos inquisitoriales por falso misticismo, llegando en algunos casos a salirse del entorno de la ortodoxia oficial de la Iglesia. Pero también porque habían provocado desordenes dentro de algunos conventos, y estafas, como fue el caso de la beata María Bautista.

A pesar de estas prohibiciones inquisitoriales sobre los tratados espirituales, obras de devoción y hagiografías, no fueron muchos los libros que el Santo Oficio prohibió, como se puede apreciar en el estudio de Jesús Martínez Bujanda, *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. A través del análisis que el historiador hizo del Índice de 1707, se puede observar la totalidad de obras prohibidas y expurgadas que se hicieron en el siglo XVII. Este catálogo lo considero uno de los fundamentales para conseguir una visión de conjunto de la censura literaria en la España del Barroco, debido a que fue elaborado entre dos siglos (1679-1707), lo que permitió recopilar un mayor número de títulos, a los que se les sumó los ya registrados en los Índices anteriores.

En lo que se refiere a los autores cuyas obras estaban en español, tanto prohibidas como expurgadas, sumaban un total de 180, de los que 30 obras eran de espiritualidad y piedad popular (como denomina Bujanda a las obras devocionales, dedicadas a los sacramentos, hagiografías...) que estaban prohibidas⁷²². Se puede ver que su número de prohibiciones no fue extremadamente elevado, teniendo en cuenta que el tema de la espiritualidad y el temor a la expansión de las ideas heréticas, era un asunto preocupante para el Santo Oficio. Lo que sí se produjo en el siglo XVII español, dentro de la censura inquisitorial, fue un aumento de las expurgaciones, que a continuación explicaré.

B. Obras espirituales recogidas en estas cartas que fueron expurgadas por la Inquisición.

Las expurgaciones eran las correcciones que se hacían de todas aquellas obras, que tras ser revisadas por el calificador, se solicitaba que se borrara o modificara palabras, frases o expresiones de alguna parte del texto, pues su lectura podía dar a errores, confusiones o ser mal interpretadas. Desde el parecer del Santo Oficio, estas expresiones o palabras que había que corregir, podían hacer que el lector sacara una conclusión falsa de su lectura, poniendo en peligro sus inclinaciones religiosas (en el caso de que fuera una obra de contenido espiritual, doctrinal o devocional), pero también porque podían ser ofensivas o poco morales. Tras su corrección, el libro podía ser leído de nuevo sin problemas.

Inicialmente las expurgaciones no se aplicaron a las labores censoras de la Inquisición en el siglo XVI, sino que fue tras las protestas de los impresores y libreros cuando se empezaron a tomar medidas. Estos sectores eran los más perjudicados, por las grandes pérdidas económicas que sufrían, debido a la condenación de las obras, como así empezaron a exponer en 1551 los libreros de Valencia, ante la intensa labor de censura que estaba haciendo la Facultad de Teología⁷²³, y su afirmación en la carta que escribieron los libreros salmantinos, presentada por Andrea Portonaris, en Toledo el 28 de febrero de 1560, tras la publicación del Índice de 1559. En esta carta, además de reclamar indemnizaciones, señalaron que muchas obras, después de una revisión y modificación,

⁷²² MARTÍNEZ de BUJANDA, J. *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Madrid, 2016. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, p. 164.

⁷²³ PEÑA DÍAZ, M. "Sobre expurgos y calificadores. Debates en torno a la censura inquisitorial (siglos XVI-XVII)" en CAYUELA, A. *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)*. Zaragoza, 2012. Ed. Presas Universidad de Zaragoza, p. 97.

podían de nuevo imprimirse y circular sin problemas, pues ya no tenían nada que fuera sospechosos de herejía o poco decente⁷²⁴. Fue a partir de 1583-1584 cuando se empezó a realizar esta labor, incorporando en los catálogos las obras que debían ser corregidas y qué partes había que modificar.

La tarea de expurgación de obras, fue aumentando a lo largo del siglo XVII, siendo más el número de libros que había que expurgar que prohibir. Esto llevó también a que algunos miembros de la Inquisición reclamaran la necesidad de que la censura previa o civil, fuera llevada a cabo por el Santo Oficio, debido al carácter indulgente o ineficaz trabajo de estos censores previos, que generaban una saturación de la labor inquisitorial, por la gran cantidad de obras que llegaban a la institución, así como el peligro que suponía la circulación de esa obra sospechosa que, hasta que no fuera denunciada a la Inquisición, seguía propagando su mensaje a todos⁷²⁵. Así lo señaló el jesuita Diego Álvarez⁷²⁶ o el Inquisidor General Andrés Pacheco, quien llegó a exponer estas críticas en una carta dirigida a Felipe IV, el 25 de septiembre de 1623, en donde, además de comentar esta crítica situación que perjudicaba a la doctrina católica, reclamando la necesidad de poner a personas cualificadas para dicha tarea, que hicieran una censura más esmerada, antes de permitir imprimir un libro de contenido dudoso o erróneo⁷²⁷.

Debido al aumento de las expurgaciones, la Inquisición, ante la cantidad ingente de revisiones que tenía que hacer sobre las obras denunciadas, no pudo hacer frente a toda esta tarea, por lo que tuvo que dar licencia a conventos, universidades, instituciones religiosas y clérigos seleccionados por la propia institución, para que trabajaran en esta labor. Estas licencias se empezaron a conceder de forma habitual a partir de los años 20 del siglo XVII, cuando creció el número de obras que había que expurgar⁷²⁸.

La cuestión de las licencias se ha podido ver en las cartas y comentarios que expuse sobre el legajo 3436. Como expliqué, estas epístolas, además de anotar los libros prohibidos o expurgados, los priores, abades, bibliotecarios..., solicitaba nuevamente que se les concediera licencia para poder leer obras prohibidas, y así seguir sus tareas de censura y expurgación, como así se refleja en la carta del Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca:

“Los Padres Maestros, para quienes sirven las licencias generales de leer los dichos libros, quando se ofrece impugnarlos o responder a las inventivas tan repetidas contra nuestra Religión [...] Siempre se ha considerado por precisa la facultad de expurgar libros, así por los que de nuevo se mandan expurgar, como por los que suelen traer de fuera especialmente los que empiezan a estudiar la facultad de leyes y porque también se suele encontrar en la librería alguna vez uno u otro libro, que se han hecho de ella, y de las librerías copiosas que se hallan en los Aposentos. Esta facultad la han solido conceder los Señores Ynquisidores generales [...]”.

⁷²⁴ PINTO CRESPO, V. (1983), op., cit., pp. 183-184.

⁷²⁵ SIMÓN DÍAZ, J. *El libro español antiguo*. Madrid, 2000. Ed. Ollero & Ramos, pp. 36, 40-42.

⁷²⁶ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., p. 77.

⁷²⁷ SIMÓN DÍAZ, J. (2000), op., cit., p. 42.

⁷²⁸ PARDO TOMÁS, J. *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1991. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 42-45.

Sobre la solicitud de licencia, prácticamente en todas las cartas se pedía de nuevo este permiso para poder leer obras prohibidas, como comenté en el capítulo anterior, y ello era debido a la revocación que hizo de estas licencias el Edicto del 13 de febrero de 1747, por el que se anulaban todas las que hasta ese momento había concedido el Santo Oficio. Esta institución era la única que podía otorgar estos permisos. Sin estas licencias estas lecturas estaba completamente prohibidas, como así se refleja también en estas cartas, en las que decían que a estos libros no podía acceder nadie, salvo que tuviera la licencia de la Inquisición. Sobre la anulación que llevó a cabo la Inquisición, mediante este edicto, de las licencias que hasta el momento se habían concedido, decía lo siguiente:

“Por tanto, habiendo conferido este importante assumpto con los Señores del Consejo de su Magestad de la Santa, y General Inquisición, con su acuerdo, y parecer, usando de la Potestad, y Jurisdicción Apostólica, que por su Santidad nos está concedida, revocamos, casamos, y anulamos todas las licencias, y facultades de leer, y tener libros prohibidos, que en voz, o por escrito estén concedidas por Nos, o por nuestro Predecessores, o de otra qualquiera manera hayan sido impetradas dentro, o fuera de estos Reynos, hasta el día de la publicación de éste nuestro Edicto”⁷²⁹.

En lo que respecta a las obras que se registran en estas cartas y que tenían que expurgarse, destacaron más las obras de devoción que los tratados espirituales o las hagiografías. El Santo Oficio, como se puede apreciar en los Índices de Libros Prohibidos, consideraba que las obras devocionales no eran tan peligrosas, en comparación con los libros que trataban de doctrina o sobre supuestas vidas místicas, que podían afectar más a la religiosidad del lector, debido a que el contenido de estos libros hacía meditar y reflexionar a la persona, por la profundidad del mensaje. En cambio las obras devocionales enfocaban sus enseñanzas a: las prácticas religiosas, oraciones, sacramentos, penitencias..., como una manera de guiar o asesorar al lector en la vida religiosa y espiritual, pero sin profundizar en aspectos elevados o místicos. Por ello, salvo algunos casos que se prohibieron, la Inquisición permitía estas obras, tras sus pertinentes correcciones, para que no hubiera confusiones o errores, porque después de ser corregidas ya no había problemas.

De los títulos anotados en estos listados, los que figuraron como expurgados en los Índices y el manuscrito inquisitorial de finales del siglo XVII, fueron los siguientes: *Guía de los devotos y esclavos del Santísimo Sacramento y de la Virgen desterrada*, de Antonio de Alvarado; *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión*, de Hernando de Camargo; *Avisos de padre y Rosario de Nuestra Señora*, de Francisco de Villalba; *Catedra de la cruz*, escrita por Mateo de la Natividad; *Visita general del rey Supremo Dios a todos sus vasallos*, de Gabriel de Morales; y la obra de Bernardo de Sierra, *Ramillete de divinas flores*. Todos estos libros eran obras de devoción, sólo uno pertenecía al género de los tratados espirituales, la obra de Fernando Caldera *Mística teología y discreción de espíritu*, que se prohibía hasta que se expurgara⁷³⁰.

⁷²⁹ Fragmento del Edicto del 13 de febrero de 1747, donde se especifica la anulación de todas las licencias concedidas anteriormente por el Santo Tribunal hasta ese momento.

⁷³⁰ Como comenté al tratar la localización de estas obras en los catálogos inquisitoriales, fueron tres los tratados espirituales que no se registraron en ningún documento como prohibidos o expurgados (el libro de Andrés Gerónimo Morales, el de Juan de Palafox *Vida interior*, y la obra de Félix Alamín), que sólo

Dentro del ámbito de las obras que se mandaban expurgar, pude comprobar que no había ningún libro hagiográfico, de los que figuran en estas cartas. Como mencioné antes, estaban prohibidas, menos el libro de Luis de la Puente y el memorial de Pedro de Balbas, que no fueron condenados por el Santo Oficio, como así se puede observar en los Índices, a pesar de ser registradas como tales en algunos de estos documentos. Esto significa que el Santo Oficio, veía más perjudicial para la Fe de los creyentes este tipo de obras, que podían alterar la vida religiosa de los eclesiásticos y los laicos, por lo que era preferible prohibirlas que dejarlas circular, aunque fueran con correcciones.

Las obras que la Inquisición mandaba expurgar, solían aparecer en los catálogos con las palabras, frases o apartados que había que suprimir o modificar, con el fin de que hubiera una mayor claridad de las partes que había que corregir. Aunque fueron muchas las obras en las se comunicaban los oportunos cambios, en el caso de los libros que se mencionan en estas cartas, sólo fue la obra de Gabriel de Morales, *Visita general del rey Supremo Dios*, la única en la que se exponía las correcciones que había que hacer. Estas modificaciones que se tenía que realizar en la obra, sólo fueron referidas en el Índice de 1747, pues a pesar de estar registrada en el de 1707, no se especificaba los puntos a corregir. Según el catálogo del siglo XVIII, las partes que había que expurgar eran:

“En el fol. 25, num. 33, lin. 25, bórrese la voz, *indecentes*. En el fol. 49, num. 19, lin. 15, bórrese desde aquellas palabras: *Es, pues*, hasta *obligaciones*, inclusive. En el fol. 28, num. 39, lin. 4, bórrese *las dispensaciones de los Pontifices, despachadas sin tropiezo*. Y a fol. 61, num. 45, bórrese las 5 líneas primeras, desde *no obsta*, hasta *hay engaño*, inclusive. En el fol. 130, num. 53, lin. 5 bórrese *Y Turrunense no dexaron licencia para opinar, que hay materia leve en las ceremonias del Altar*. En el fol. 265, num. 42, bórrese desde *no hay obediencia*, hasta donde está *esta obediencia*, inclusive. En el cap. 10 del lib. 6 bórrese, o quítese del tomo todo el fol. 269. En el Prólogo del lib. 7. Lin. 3, bórrese *Personas de ingenio vario, de voluntad peligrosa, de exercicios pueriles, de ocupaciones inútiles, de oficios temporales, de empleos de tierras, de entendimientos de ayre, y de exercicios de fuego*. Fol. 349, num. 55, bórrese las 29 líneas, desde *veo los Monasterios*, hasta *encuentran con Dios*, fol. 351, bórrese todo el num. 58”⁷³¹.

Sobre las expurgaciones, hay que señalar un aspecto, el cual ha sido comentado por algunos investigadores, como José Pardo Tomás, y que afectaba considerablemente a las obras que terminaba dentro de este grupo. El hecho de que una obra no fuera totalmente condena, sino que se permitía de nuevo su impresión y lectura, tras ser corregida, da a entender que esta tarea era sencilla y que todos salían ganando: autor, impresor, vendedor y lector, pero luego no era así, salvo algunas excepciones. Si una obra se mandaba expurgar, no significaba que ya podía ser leída o impresa sin problemas, sino todo lo contrario, hasta que no se realizaban esas correcciones, la obra se retenía como si estuviera prohibida, de este modo lo decían los catálogos “se prohíbe hasta que se expurgue”. Fueron muchas las obras que se mandaron expurgar en el siglo XVII, pero no todas fueron corregidas y volvieron a circular sin problemas, sino que bastantes se mantuvieron con esta calificación durante años e incluso siglos, eternizándose de ese

constan como tales en las cartas del legajo 3436. Por ello, no son citados en este apartado, ya que salvo en esos conventos, estos libros circularía sin problemas y seguirían transmitiendo sus mensajes sin ningún impedimento.

⁷³¹ PÉREZ de PRADO, F., op., cit., p. 498.

modo la expurgación. Los motivos de estas demoras que llevaron prácticamente a la “prohibición total” del libro, fue por el gran número de obras que llegaron al Santo Oficio para ser expurgadas, lo que hizo que los trabajos fueran lentos⁷³², perjudicando a estas obras que podían haber vuelto a la vida cotidiana, si se hubiera realizado su corrección en un tiempo determinado y no se hubieran prolongado en exceso.

Esta cuestión también se percibe en las obras de estas cartas, en donde sólo una de ellas salió de los catálogos Inquisitoriales, el libro de Antonio de Alvarado, *Guía de los devotos y esclavos del Santísimo Sacramentos*. Esta obra, que constó por primera vez como libro para expurgar, en el Índice de 1707, no se registró en el catálogo de 1747. De este autor sólo se apuntó, en este último Índice, su libro, *Arte de bien morir, y guía del camino de la muerte* (1615), que también había que expurgar, concretamente: “En el Tratado 2. Cap. 7, pág. 721, antes del fin, después de *Y perderla por su amor*, se borre, *Y seré verdadero Martyr*”⁷³³. Este título no fue apuntado en las epístolas estudiadas.

Como se puede apreciar, las correcciones que se solicitaban no eran extremadamente graves, sino más bien pequeñas modificaciones que no suponían mayores trastornos. En este caso, la Inquisición siguió poniendo su punto de mira sobre los aspectos que podían tener un posible rasgo contrario a la doctrina católica, o podían mal interpretarse, sin necesidad de que todo el contenido fuera heterodoxo. Se puede observar que eran las obras dedicadas al Sacramento de la Comunión las que más revisaron, debido a las circunstancias, ya expuestas, de los focos alumbrados y sus excesos con dicho Sacramento.

El destacado número de expurgaciones que se puede ver dentro de las obras devocionales, en lo que se refiera a los libros que aparecieron en estos listados, de los 9 títulos anotados, fueron 6 las obras expurgadas y 3 las prohibidas. Este hecho de nuevo indica, que fue bajo el número de prohibiciones realizado en este siglo, que se caracterizó más por las obras expurgadas que prohibidas. Acudiendo al estudio de Bujanda sobre el Índice de 1707, de los 180 autores que escribieron en lengua española, fueron 25 los escritos que se mandaban expurgar, de los que 11 trataban de espiritualidad, devoción, sobre los sacramentos, la vida de Cristo o los Santos⁷³⁴. Dato que confirma que la literatura espiritual en la España del siglo XVII, no tuvo tantos obstáculos, ni impedimentos como en el siglo XVI.

C. Obras espirituales anónimas del siglo XVII que constan en estas cartas

Los libros anónimos, o que carecían de lugar de impresión o año, fue otro de los elementos que prohibió y condenó seriamente la Inquisición, como dictaminaban su regla X. A causa del desconocimiento de su autor u origen, estas obras eran más sospechosas de que pudieran contener escritos heréticos, aunque en algunos casos no fuera así. Estos libros fueron registrados, dentro de los catálogos, en la tercera clase.

⁷³² PARDO TOMÁS, J., op., cit., pp. 42-45.

⁷³³ Ibídem., p. 69.

⁷³⁴ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., p. 164.

Este tema fue criticado en su momento por los propios autores, acusando a los impresores de no hacer bien su trabajo, especialmente a los correctores, pues llevaban a sus escritos a la condenación por un error que ellos no habían cometido. Este asunto no sólo afectaba a los elementos que debían de mencionarse en la portada del libro, sino también en el contenido del mismo, por palabras o frases mal puestas, que llevaban a la expurgación de la obra por el Santo Oficio, debido a esa escasa revisión previa del corrector, que conllevaba, si no la condena, a la expurgación del libro⁷³⁵ y por ende su demora en la reimpresión y permiso de lectura. Aunque pudo darse el caso de obras que carecían de algún dato principal para su publicación, por descuido o error de la imprenta, también hubo escritos intencionados que no quisieron dar a conocer su autor u origen, debido al mensaje que tenía, hecho que se dio sobre todo en los documentos manuscritos.

En lo referente a las obras anónimas, no fueron muchos los libros sin autor, impresor o año de publicación, anotadas en estas cartas, en lo que respecta a las obras de literatura espiritual. Son dos los libros anónimos que aparecieron. Uno fue el tratado espiritual, *Compendio de la vida íntima del espíritu, compendio de lo que enseñó y escribió Juan Bautista Bolduc*, publicado en Lyon en 1680 y Barcelona en 1682, y la obra de devoción atribuida a Juan de Palafox, *Exercicios devotos*, concretamente la edición publicada en Barcelona en 1727, pues las demás, que sí eran las oficiales de este autor espiritual, sí se permitían.

Salvo este último libro, que como expliqué, incumplía la regla VIII del Índice, y atribuía a una persona un escrito que no era de él, en lo que se refiere a la obra *Compendio de la vida íntima*, no se da ninguna información concreta, sólo que se prohibía. En este caso el motivo era claro, la ausencia de autor, pero podía ser que el contenido del libro no fuera en realidad herético, o no podía inducir a la herejía, pero el hecho de desconocer la persona que lo escribió, ya incitaba la sospecha.

5.1.2. La literatura espiritual y la Inquisición en el siglo XVIII

Esta investigación se centra en la literatura espiritual del siglo XVII español, pero al utilizar la documentación del siglo XVIII (el Edicto del 13 de febrero de 1747, las cartas conventuales que se enviaron a la Inquisición tras esta fecha, y la consulta del Índice de ese mismo años) es necesario hacer un comentario sobre la situación que vivieron las obras espirituales con la Inquisición en los inicios del Siglo de las Luces.

Hay que señalar que la literatura espiritual, aunque en este siglo ya no tenía tanta fuerza como en los anteriores, ni hubo grandes obras y autores, siguió estando presente en este tiempo, y la Inquisición continuó vigilando todo lo que se publicaba sobre temas espirituales, doctrinales, devocionales o hagiográficos. Esto indica que todavía existía una parte de la sociedad española del XVIII, que mantenía un interés especial por estas cuestiones y que quería desarrollar una vida espiritual. Además, la Inquisición no bajó la guardia en ningún momento y siguió controlando estas enseñanzas y mensajes a lo largo

⁷³⁵ PEÑA DÍAZ, M. "Leer con cautela: estrategias y nuevos modos de censurar en el siglo XVII" en RODRÍGUEZ CANCHO, M. *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Mérida, 2002. Ed. Editora Regional de Extremadura, p. 369.

de este siglo, incluso en el XIX, como menciona la investigadora María José Collantes, con el fin de salvaguardar la ortodoxia católica y evitar cualquier desviación⁷³⁶

El siglo XVIII en España fue una época de grandes cambios, tanto políticos, con la llegada de una nueva dinastía, los Borbones, y culturales, con la Ilustración. Estos cambios trajeron novedades, introduciéndose nuevas ideas de pensamiento procedentes de Francia, debido al estrecho contacto que en este momento tuvo España con el país vecino, entre otras cosas porque la nueva dinastía era originaria de Francia. Esto llevó a la entrada ya no sólo de las nuevas corrientes filosóficas y científicas, también de las religiosas, como fue el jansenismo, el deísmo, o incluso las teorías irreligiosas, por lo que el Santo Oficio tuvo que seguir pendiente de todos aquellos movimientos o escritos que pudieran dañar la doctrina oficial de la Iglesia o fomentar la formación de nuevas corrientes heterodoxas dentro del reino⁷³⁷.

A comienzos de este siglo, la nueva dinastía se preocupó por la moralidad y la religiosidad existente en el país, lo que hizo que se reactivaran los mecanismos de censura, tanto en el ámbito civil como en el inquisitorial, que desde finales del siglo XVII estaban mostrando signos de decadencia. A pesar de los impulsos que se dieron en este tiempo, sobre todo bajo el reinado de Fernando VI, ya era muy difícil que la censura, especialmente la inquisitorial, tuviera la misma fuerza que la de los tiempos anteriores⁷³⁸. A ello se añadió la enorme influencia que ejerció la orden jesuita en el Santo Oficio, especialmente bajo el gobierno de dicho monarca, debido a que el confesor del mismo, el Padre jesuita Francisco Rávago, era miembro de esta orden. Fue la Compañía de Jesús la que más poder tuvo en la elaboración del Índice de 1747, concretamente los Padres José Carrasco y José Casani, más que incluso el propio Inquisidor General Francisco Pérez de Prado. Esta situación perjudicó seriamente a la Inquisición y su labor de censura, que se puso en duda ya con el reinado de Carlos III, llegando incluso a querer quitar al Santo Oficio dicha tarea, ya que se consideraba que no estaba haciendo bien sus funciones, como se pudo ver en este Índice, en el que se llegó a condenar obras que no se habían revisado⁷³⁹.

La Inquisición en este siglo XVIII, se centró más, a la hora de censurar, en: las obras extranjeras, sobre todo las procedentes de Francia; en los escritos novedosos; de contenido jansenista; filosóficos; científicos; contra el ámbito eclesiástico y político; en las Biblias traducidas; en los libros donde se defendía el regalismo; contrarios a la Compañía de Jesús (por la influencia de los jesuitas); y por supuesto, sobre las obras heréticas, dogmáticas, sacramentales y devocionales. Estos controles y condenas se pueden apreciar en el ya citado Edicto de 1747, donde se mencionaban algunos de los campos literarios expuestos. Éstos ya fueron condenados por el anterior Edicto de 1720,

⁷³⁶ COLLANTES de TERÁN de la HERA, M^a. J. “Censura inquisitorial y devociones populares en el siglo XVIII”, *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº10, 2001, pp. 76-77.

⁷³⁷ DEFOURNEAUX, M. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Madrid, 1973. Ed. Taurus, pp. 35-37.

⁷³⁸ ÁLVAREZ GARCÍA, H. “La legislación censoria española en los siglos XVI-XVII”, *Foro Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, nº 10, 2009, p. 151.

⁷³⁹ REYES GÓMEZ, F. de los. *El libro en España y América. Legislación y censura (siglo XV-XVIII)*. Madrid, 2000. Ed. ARCO/LIBROS, pp. 700-702.

bajo el Inquisidor General Diego de Astorga y Céspedes, siendo reafirmado en el Edicto de Francisco Pérez de Prado:

“Hemos esperado a más cabal instrucción del perjuicio para proporcionar el remedio, deteniéndonos muy especialmente el Edicto publicado por el Eminentísimo Señor Cardenal Arzobispo de Toledo, Inquisidor General Don Diego de Astorga y Céspedes, el año pasado de mil setecientos y veinte, en que refiriendo, con dolor, el abuso de leer y tener biblias traducidas en idiomas comunes de las Naciones, y muchos libros de doctrina proscripta, y condenada assí Antidogmáticos, y de controversias, como de Historias Eclesiásticas, Canónicas y Civiles; de Preceptos Políticos contra las Potestades Pontificias, y Real; de Medicina supersticiosa; y de injuria Apologética contra todos estados, escritos, y publicados por Autores Sectarios [...]”.

Referente a las obras de literatura espiritual, el Santo Oficio siguió vigilando los libros que tuvieran rasgos heréticos (quietistas o molinistas) o que incitaban a la herejía, dando una mayor dedicación a las obras de procedencia extranjera, por la corriente jansenista. Pero también pusieron el acento sobre los excesos de la piedad popular, controlando los escritos devocionales y hagiográficos, como se ha podido apreciar en el Índice de 1707 y en el de 1747, en donde destacaron estas obras. Como expuse antes, no todas las obras se condenaron, sino que muchas se mandaban expurgar, todo ello con el fin de impedir el avance de estos abusos religiosos por parte de la sociedad. El motivo de esta vigilancia con la devoción o piedad popular, era debido a la preocupación que tenía el Santo Oficio por la ignorancia de los fieles, que eran fáciles de convencer. Temía que fueran víctimas de las desviaciones y los abusos religiosos⁷⁴⁰, sobre todo las mujeres, propagándose con ello desviaciones poco ortodoxas. Estos excesos religiosos que realizaba la sociedad del siglo XVIII eran: los abusos a la devoción de los santos, la adoración de las reliquias, las penitencias, el fervor religioso..., todo lo que salía de la práctica habitual de la Iglesia, llevándolo a los mayores extremos. Se añadió también a estos fervores desmedidos, la ignorancia de algunos clérigos, sobre todo de las capas más sencillas, que fueron criticados y considerados cómo artífices de estos abusos que practicaban los creyentes, como así reflejaba los escritos del Padre José Francisco de Isla. Esta situación fue criticada y discutida en el siglo XVIII español, tanto por los sectores académicos, científicos y culturales, propio del pensamiento de la Ilustración, como por el ámbito religioso, donde algunos clérigos consideraban que estos excesos devocionales llegaban incluso a rozar la superstición⁷⁴¹.

A causa de esto, la Inquisición tomo medidas al respecto. Por un lado, dentro del mundo literario, con la censura de las obras espirituales más destinadas a la vida espiritual y su realización. Por otro, sobre los clérigos, concretamente los maestros o guías espirituales, ante el temor de que condujeran a sus hijas de espiritualidad hacia entornos alejados de la doctrina católica, es decir, hacia el quietismo o el molinismo. De ahí los controles hacia las expresiones y enseñanzas dedicadas a la oración contemplativa e intimista, o de ciertos rituales que se alejaba de las prácticas o costumbres oficiales de la Iglesia. Se tomó una actitud muy crítica, llegando incluso a condenar a aquellos clérigos que incitaban o animaban las visiones o raptos místicos en sus dirigidos.

⁷⁴⁰ COLLANTES de TERÁN de la HERA, M^a. J., op., cit., pp. 76-77.

⁷⁴¹ Ibídem, pp. 80-86.

Finalmente hay que decir que, la Inquisición no hizo más que seguir la misma dinámica que durante el siglo XVII había ejercido sobre todas esas personas que decía tener fenómenos sobrenaturales, y que tantos problemas había provocado dentro de la sociedad de este tiempo. Pero a diferencia de la época Barroca, en el XVIII la Inquisición, más que poner su atención en los fieles, lo que hizo fue vigilar a los religiosos, en concreto a los directores espirituales, llegando algunos a ser procesados. Un ejemplo fue el caso de Juan Manuel Díaz, predicador franciscano y vicario del convento de la Purísima Concepción de Huete, en 1744. El Padre franciscano era director espiritual de dos hermanas beatas, Josefa y Francisca Arias, de las que proclamaba su santidad y la autenticidad de unos estigmas que le habían salido a una de ellas. Salvo Juan Manuel Díaz, que fue procesado, ambas mujeres no fueron perseguidas por el Santo Oficio. En esta época, la figura del director espiritual, entre los católicos más fervientes, se había generalizado, quienes no dudaban en obedecer y seguir todo lo que les aconsejaba. Estos religiosos tenían una destacada influencia sobre sus feligreses, de ahí que la Inquisición los viera como un peligro, pues dependiendo de la formación del mismo, si ésta no era esmerada, podía incitar a la persona hacia devociones exageradas, que podían rozar la herejía o incluso la superstición⁷⁴².

5.2 La Inquisición y la censura en el siglo XVII español

Mediante las obras registradas en estas cartas y su localización en los Índices y documentos inquisitoriales, se ha podido ver la situación que vivió la literatura espiritual en la España del siglo XVII y su relación con la Inquisición. Destaca cómo el Santo Oficio, aunque la amenaza exterior ya no era tan marcada como en el siglo XVI, continuó velando dentro del país por proteger la doctrina católica, así como la Fe de los creyentes españoles, de cualquier pensamiento que se desviara del dogma oficial. Debido a ello, mantuvo su foco de atención sobre las obras de contenido espiritual, pues siguieron teniendo una gran resonancia y demanda en la sociedad del XVII. Pero a pesar de esta vigilancia, el número de obras prohibidas no fue extremadamente elevado, como se ha podido apreciar, sino que fueron más los libros expurgados que prohibidos. Esto indica una cierta apertura de la mentalidad inquisidora, que un siglo antes hubiera sido impensable. Este hecho llevó a que muchas obras tardaran en ser denunciadas o que circularan de nuevo sin problemas, tras sus oportunas correcciones, lo que favoreció al éxito, producción y lectura de los libros de literatura espiritual, cuya presencia, como hemos visto, fue muy destacada.

También ayudó a que este campo cultural no tuviera tantos obstáculos a la hora de transmitir su mensaje, así como a otros ámbitos literarios, las circunstancias que vivió la censura inquisitorial durante el siglo XVII, que distaba bastante de la meticulosidad y dureza del siglo XVI. Debido a ello considero necesario hacer una pequeña mención sobre la labor de censura que llevó a cabo la Inquisición, en lo que respecta a la preparación de los Índices, pues en ellos se percibe la influencia que pudo ejercer esta institución sobre la propagación de estas obras, ya que eran los documentos que asentaban definitivamente la condenación de una obra. Estos hechos, junto con las explicaciones expuestas antes,

⁷⁴² SARRIÓN MORA, A. “Religiosidad de la mujer e Inquisición”, *Historia Social*, nº 32, 1998, pp. 114-115.

desmienten las afirmaciones de algunos investigadores, que como comenté, decían que fue debido a la opresión que el Santo Oficio hizo desde finales del siglo XVI y todo el XVII, lo que provocó que la literatura espiritual entrara en decadencia en este siglo, cosa que como acabamos de ver no fue así.

La censura que la Inquisición realizó en el siglo XVII, no tuvo un orden y una elaboración tan esmerada como la del siglo anterior, así como fueron bastantes los problemas, no sólo internos sino también externos al Santo Oficio, lo que llevaron a que se pospusieran los catálogos o se tuvieran que corregir, como sucedió con el Índice de 1632. Ya he ido mencionando que hubo una saturación del número de obras que eran denunciadas a la Suprema, lo que hizo solicitar la participación de otras instituciones eclesiásticas (conventos, universidades), pues los calificadores inquisitoriales no podían hacer frente a toda la labor de revisión que había que hacer. Esta situación afectó a las revisiones que se hacían de los libros, ya que en algunos casos las personas designadas para esta función, no fueron muy rigurosas en su cometido o se excedieron a la hora de castigar o corregir⁷⁴³. Esto se puede ver perfectamente en la preparación del Índice de 1632.

Sobre los Índices de Libros Prohibidos de la España del siglo XVII, en mi opinión fue el catálogo de 1612 el que menos problemas tuvo, en comparación con los demás que se crearon y publicaron en este siglo. En él se llevó a cabo una reelaboración de las reglas, se dividió a los autores por clases (como en los Índices romanos) y tuvo el apoyo de la universidades de Salamanca y Alcalá⁷⁴⁴. Pero como ya expuse, este Índice fue más un catálogo de obras del siglo XVI que del XVII, pues comenzó a elaborarse en 1594, por lo que las pocas obras del nuevo siglo eran muy incipientes y algunas no habían sido todavía juzgadas, como así pude comprobar.

Es a partir del Índice de 1612 donde se puede apreciar mejor la situación de la censura inquisitorial en tiempos del Barroco. Algunos investigadores, como Fermín de los Reyes y José Pardo Tomás, indicaron que la Inquisición del siglo XVII mostró signo de una cierta decadencia, pudiéndose apreciar con claridad en la preparación de los catálogos de este tiempo y en las labores de censura. Fue especialmente el Índice de 1632 donde se refleja mejor. Dicho catálogo recayó todo el peso de su trabajo en el jesuita y revisor de bibliotecas y librerías del Santo Oficio, el Padre Juan de Pineda, que llevó a cabo su labor durante un año y medio. Tras este trabajo, el Inquisidor General, Antonio de Zapata, convocó la formación de una junta para que se hiciera el nuevo Índice de Libros Prohibidos. Los motivos que llevaron a su realización fueron: porque había pasado 20 años del último catálogo; no había ejemplares del mismo y los pocos existentes eran muy caros, por lo que los libreros se excusaban en estas causas para tener obras prohibidas, diciendo que desconocían si estaban o no condenadas; la Inquisición portuguesa había publicado un nuevo Índice en 1624 y aunque la mayoría de las obras procedían del Índice español de 1612, se incorporó ejemplares nuevos que estaban circulando por España; también porque desde la publicación del último catálogo se habían impreso nuevas obras heréticas en el extranjero que habían llegado a España, y se disimulaban alegando que no estaban condenadas, por no constar en ningún documento

⁷⁴³ PEÑA DÍAZ, M. (2002), op., cit., pp. 365-367.

⁷⁴⁴ REYES GÓMEZ, F. de los, op., cit., p. 362.

del Santo Oficio; se habían publicado tras el Índice de 1612 dos apéndices, en 1614 y 1628, así como cartas acordadas que prohibía obras recientes, por lo que era conveniente que estuvieran todas reunidas y de ese modo pudieran todos conocerlas sin excusas⁷⁴⁵.

La junta se reunió el 21 de diciembre de 1629 en la casa de Pedro Pacheco, miembro del Consejo de la Inquisición y canónigo de Cuenca. En ella se reunieron altas personalidades de la censura inquisitorial, bien formadas en cuestiones teológicas e incluso pertenecientes a la universidad, como el Padre fray Martín de Albiz, agustino, calificador del Consejo, maestro en Teología, doctor por la Universidad de Alcalá y catedrático de Prima de Escoto en dicha universidad⁷⁴⁶. A pesar de los preparativos de esta junta y la formación de los miembros que la componían, fue una reunión corta y de poco debate. Por norma general, las juntas que se formaban para la preparación de un Índice solían ser larga, llegando incluso a años, y con densos debates de discusión, en los que participaban todos, aunque siempre solían destacar ciertas personas, pero al final el resultado era un trabajo de conjunto⁷⁴⁷. En el caso del Índice de 1632, fueron ocho las sesiones que se celebraron, siendo la primera, como acabo de exponer, el 21 de diciembre de 1629, y la última el 7 de enero de 1630. Fue muy poco tiempo el que invirtieron para una labor tan ardua y detallada, si se compara con el Índice anterior (que comenzó en 1594 y se publicó en 1612), que fueron 18 años, frente a tres años y ocho reuniones en dos meses.

Toda la reunión giró en torno al trabajo de Pineda, que aportó un catálogo de más de 2.000 autores prohibido, y obras prohibidas y expurgadas. Sobre él dieron su conformidad el resto de asistentes, quienes, aunque también revisaron éstas y los apuntes del fraile jesuita, aceptaron el dictamen de Pineda, sin apenas debates ni rebatir ningún aspecto. Un ejemplo fue en la 3ª sesión del 27 de diciembre, en la que fray Juan de Santo Tomás dio su opinión tras la revisión de *Ubbo emmio* y el listado de la letra V:

“El Padre Fr. Juan de Santo Thomás presentó los dos cuerpos de la historia de *Ubbo emmio*, y quaderno de el Alfabeto litera V, y aviendo dicho la mala doctrina que en ellos se contenía, conformándose con las censuras del dicho Alfabeto del Padre Juan de Pineda, en conformidad fueron de voto, y parecer que se permita con la expurgación que tiene hecha el Padre Pineda”⁷⁴⁸.

Tanto en la documentación de la junta del Índice como el listado elaborado por Pineda⁷⁴⁹, no encontré ninguna de las obras que fueron publicadas antes de la impresión de este catálogo y que aparecen en las cartas de 1747. Como señalé antes, fueron dos los títulos que se prohibieron en este Índice, *Vida espiritual y perfección christiana*, de Antonio Sobrino, publicada en 1612, y la obra hagiográfica de Antonio de los Mártires, *Vida y obras maravillosas de la Beata Águeda de la Cruz*, que tuvo varias publicaciones, en 1612, 1622, y 1624, hasta que fue condenada en 1632, aunque no constan en la documentación de la junta.

⁷⁴⁵ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., pp. 105-108.

⁷⁴⁶ A.H.N. Inq. Lib. 291, p. 275 r.

⁷⁴⁷ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., pp. 113-114.

⁷⁴⁸ A.H.N. Inq. Lib. 291, p. 283 r.

⁷⁴⁹ A.H.N. Inq. Leg. 4521, caja 2, exp. 21.

Dicho Índice, tras su publicación obtuvo un gran número de críticas. Todos los índices son criticados por los autores y libreros, ya que son los más perjudicados, pero en el caso de este catálogo llegó a ser reprobado por bastantes clérigos. Prueba de ello fue el memorial que circuló por Toledo el 28 de mayo de 1632, realizado por algunos religiosos dominicos, franciscanos y carmelitas descalzos⁷⁵⁰, al que se sumaron otros escritos. Ya la crítica no era por la severidad del Santo Oficio, sino por el propio prestigio de la institución, pues el catálogo que se había elaborado tenía bastantes errores. El memorial comenzaba exponiendo los motivos por los que se había realizado, remarcando la importancia que era mantener el prestigio del Santo Oficio, con un buen trabajo de censura:

“Quando las calificaciones [...] no salen ajustadas padecen los Auctores cuya es la doctrina, Padece la verdad, y padece principalmente el crédito del Santo Oficio, que es de tan gran importancia en la Iglesia. Y assí el principal motivo deste Memorial será la conservación de este crédito. Poniendo en consideración al Consejo de la General Inquisición algunas de las çensuras y calificaciones que pareçe no estar ajustadas en el índice expurgatorio deste año de 1632 [...]”⁷⁵¹.

El memorial indicó que los calificadores habían sido más permisivos con los herejes de primera clase y más represivos con autores católicos⁷⁵², censurando y borrando proposiciones correctas y omitiendo otras que sí debían de ser censuradas⁷⁵³. También decía que se habían cometido errores en la organización de la información del Índice, como indicó uno de los revisores del Santo Oficio, el Inquisidor de Sevilla Juan Dionisio Portocarrero. Éste expuso que estaba plagado de equivocaciones como por ejemplo: que en el índice del catálogo se registraban libros que luego no estaban en el cuerpo del expurgatorio o al revés; se citaban 70 autores que después no se encontraban en el cuerpo del documento; se denominaron conjuntamente herejes y ortodoxos; había considerables erratas de imprenta; se pusieron libros sin haber padecido censura; en algunos se desconocía el origen, profesión y doctrina del autor...La única solución que Portocarrero veía era la de hacer otro catálogo⁷⁵⁴

Hay que señalar que en un principio la Inquisición no sucumbió a las protestas contra el nuevo Índice, sino que tomó medidas para reprimir esta situación y dar con los causantes de este movimiento crítico. Pero tras la dimisión de Antonio de Zapata, como Inquisidor General, y la llegada al puesto de Antonio de Sotomayor⁷⁵⁵, se realizaron varias investigaciones y análisis de la situación, decidiendo finalmente la revisión del catálogo. Se llevó a cabo una nueva junta celebrada en Madrid en el mes de mayo de 1633⁷⁵⁶. Tras las conclusiones obtenidas, entre ellas las del ya mencionado Portocarrero, se decidió hacer otro catálogo, para subsanar los errores de este, que fue el Índice de 1640. Por lo

⁷⁵⁰ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., pp. 128-129.

⁷⁵¹ A.H.N. Inq. Le. 4435, exp. 6.

⁷⁵² REYES GÓMEZ, F. de los, op., cit., p. 364.

⁷⁵³ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., pp. 128-129.

⁷⁵⁴ PINTA LLORENTE, M. de la. “Aportaciones para la historia externa de los índices expurgatorios españoles”, *Hispania, Revista española de historia*, nº 47, 1952, pp.293-296.

⁷⁵⁵ REYES GÓMEZ, F. de los, op., cit., p. 365.

⁷⁵⁶ A.H.N. Inq. Le. 4435, exp. 7.

tanto, se pasó de un periodo de 20 años entre el Índice de 1612 y 1632, a 8 años del Índice de 1632 y 1640, debido a las negligencias cometidas en este célebre catálogo.

En lo que se refiere a las obras citadas en el memorial, como en la revisión ejercida por la Inquisición, son varios los libros que se citan en estos documentos, procedentes de diferentes campos del conocimiento y la cultura (religiosos, políticos, medicina...). Después de revisar cada uno de ellos, en busca de las dos obras localizadas en las cartas de 1747, y que fueron condenadas por primera vez en el Índice de 1632, ninguna de las dos constaron en estos documentos, por lo que los creadores del memorial, como los revisores del catálogo, vieron con buenos ojos la condena de la obra de Antonio Sobrino y de Antonio de los Mártires. Sobre la obra de Sobrino, *Vida espiritual*, como ya expliqué en el apartado dirigido a ella y su autor, fueron muchos los defensores del fraile franciscano, incluso procedentes de las capas altas de la sociedad, y nadie escatimó en la defensa de su libro y la ortodoxia de su autor, pero no aparece ningún rasgo de su defensa en estos momentos críticos contra el Índice de 1632. El motivo de ello tuvo que ser el hecho del incumplimiento de la ya citada regla VI del catálogo, en la segunda parte de la obra, por lo que era ya una batalla perdida, que, a pesar de las circunstancias vividas con este catálogo, no la iban a ganar nunca. En el caso de la obra de Antonio de los Mártires, *Vida y obras maravillosas de la Beata Águeda de la Cruz*, se vuelve a pesar que pudo ser por el hecho de tratarse de un libro hagiográfico, y del temor a la proliferación de los falsos místicos, así como, los excesos espirituales, que estuvieron tan presentes en la sociedad de la España del XVII. También, porque se vería en esta obra aspectos poco ortodoxos o incluso supersticiosos, que podían confundir al lector y provocar que cayera en la herejía o en ámbitos alejados de la doctrina de la Iglesia católica.

Respecto al Índice de 1640, aunque se le considera un nuevo catálogo, en realidad, como dijo Bujanda, fue una corrección del anterior. El objetivo no era añadir, sino corregir, pues si se incorporaba más obras, lo se mostraría sería la negligencia de la Inquisición o su incapacidad para realizar sus funciones⁷⁵⁷. Por ello, fueron muy pocas las obras nuevas que se añadieron, y las pocas que se registraron fueron, como indica el investigador, para guardar las apariencias, señalando que se hacía este nuevo catálogo por las recientes publicaciones que habían aparecido en estos últimos años. Es decir, se anotaron nuevos libros en el Índice y se puso este comentario al principio del documento, para no dar a entender que el Santo Oficio había cometido un serio error y que su tarea censora no había sido tan eficaz y elaborada. En este Índice, como referí anteriormente, sólo constó la obra de Sobrino y de Antonio de los Mártires, ninguna más, apareciendo el resto de los libros espirituales, encontrados, en los catálogos siguientes, en especial en el de 1707.

Como he mencionado, y así lo han indicado algunos historiadores, la labor de censura de la Inquisición durante esta época entró en decadencia, ya no sólo por los errores cometidos con el Índice de 1632, sino la escasa dedicación a las tareas de censura y control de los libros que los miembros del Santo Oficio realizaron en este tiempo. Bujanda expuso, al referirse al periodo de 8 años entre el Índice de 1632 y 1640: “Este número tan reducido de condenaciones muestra claramente que la actividad censoria fue muy reducida o casi inexistente en el periodo de ocho años que separan los grandes

⁷⁵⁷ MARTÍNEZ de BUJANDA, J., op., cit., p. 147.

índices de Zapata y Sotomayor”⁷⁵⁸. Según Pardo Tomás, los mecanismos de censura se fueron anquilosando, llegando incluso algunos a paralizarse, y eso se percibió especialmente a partir de 1650, con el informe que realizó el secretario del Consejo de la Inquisición, Juan de Clavijo, el 29 de noviembre de ese año, centrándose sobre todo en las visitas a las librerías y los controles portuarios. En este momento, buena parte de las medidas de control sobre los libros se habían relajado, ya porque la realidad del momento lo había hecho inoperante, o porque la burocracia lo retrasó, aun así, no cesaron los trabajos de vigilancia, censura y expurgación, pues fueron numerosas las obras denunciadas y muchas las tareas a realizar, pero la fuerza que ejercía el Santo Oficio dentro de este campo durante el siglo XVII, no era tan enorme como la de tiempos atrás⁷⁵⁹. Fueron muchas las demoras a la hora de terminar la preparación de un catálogo o la publicación de uno nuevo, a lo que se añadió los problemas externos a la Inquisición, como sucedió con el Índice de 1707 (guerras, cambios dinásticos) y las complicaciones internas del Santo Oficio (problemas económicos, fallecimientos de los encargados de realizar el próximo catálogo). Un reflejo de los avatares por los que tuvo que pasar el último catálogo del siglo XVII, que empezó a prepararse en 1679 y se publicó en 1707, es el documento que escribió el secretario de la Inquisición, Domingo de Cantolla, el 21 de febrero de 1699⁷⁶⁰.

En definitiva, la Inquisición, a pesar de algunos estudios vinculados con la literatura espiritual y el Santo Oficio, no realizó una labor tan represora en este tiempo, y menos sobre la literatura espiritual que se escribió en la España del siglo XVII. Los autores espirituales no tuvieron temor a escribir sus obras y transmitir sus mensajes, que, salvo algunos libros prohibidos por incumplir reglas o ser sospechosos de contener teorías quietistas, molinistas o alumbradas, así como, que incitaran a la herejía, aun así, hay que remarcar que hubo más obras expurgadas que prohibidas. Debido a ello, no era de extrañar el gran número de ediciones que hubo de muchos libros espirituales, por lo que fue larga la tardanza de la denuncia y condena de los mismos, que hasta ese momento circularon sin problemas comunicando sus enseñanzas.

⁷⁵⁸ *Ibíd.*, p. 150.

⁷⁵⁹ PARDO TOMÁS, J., *op.*, cit., pp. 307-317.

⁷⁶⁰ A.H.N. Inq. Lib. 500.

6. CONCLUSIÓN

Mediante la revisión del legajo de Inquisición 3436, los libros espirituales estudiados y la censura que se aplicó a las obras que se registraron en estos listado bibliográficos, en donde fueron más las obras expurgadas que prohibidas, se ha podido ver que el planteamiento de considerar que la literatura espiritual en la España del siglo XVII había entrado en decadencia, es difícil de sostener. Este campo cultural y religioso tuvo una gran actualidad en su tiempo, como reflejan los datos que muestran estos documentos, en los que el número de obras y ediciones fueron constantes a lo largo de este siglo, por lo que en ningún momento se aprecia un declive en cuanto a creación y producción. Se puede decir que tuvo una considerable demanda por parte de la sociedad de esta época, como se ve en el número de ediciones que tuvieron la mayor parte de las obras citadas, llegando incluso algunas a ser nuevamente impresas en el siglo XVIII. Por lo tanto, y como se expone en este estudio, es muy difícil aceptar el planteamiento de la decadencia de la literatura espiritual en la España del XVII, ante una sociedad ávida de temas religiosos, en donde las cuestiones de Fe no eran un elemento al margen de la vida cotidiana y sólo exclusivo de pequeños grupos, sino que formaba parte del día a día de las personas que vivieron esta época. La religión tuvo una gran presencia en la mentalidad del pueblo español, fruto de las vivencias de los célebres personajes del siglo anterior (Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz), pero también por el reforzamiento que se hizo de la Fe católica por parte de la Iglesia, para frenar la expansión del protestantismo. Debido a ello, no era de extrañar que en un ambiente, en el que el mensaje religiosos había calado de manera muy honda en la mentalidad de las personas (prueba de ello fueron los excesos religiosos que llevaron a cabo algunas personas, como los falsos místicos, no sólo los embaucadores que buscaba su propio provecho, sino también los que verdaderamente creían estar tocados por la gracia de Dios), este tipo de obras fueron en muchos casos su apoyo o guía para buscar el consuelo de sus almas, o el consejo y ayuda para iniciarse en el camino de perfección, o también el impulso que les animara a querer llevar una vida de perfección.

Es de señalar la valiosa información que han aportado las cartas de 1747, pues han dado una visión amplia de la resonancia que tuvo la literatura espiritual del siglo XVII, en cuando el número de títulos, variedad de géneros y su presencia destacada en las bibliotecas. Han mostrado también el interés que continuó teniendo el Santo Oficio por controlar y revisar estos libros, indicando que sus mensajes seguían ejerciendo una considerable influencia en la mentalidad y creencia de los fieles, por lo que era conveniente vigilarlos, con el fin de evitar desviaciones poco ortodoxas. Si efectivamente este campo cultural hubiera decaído en esta época y no aportaba nada nuevo que fuera sospechoso, la Inquisición, aunque habría revisado estas obras como hacía con todas las que se denunciaban, no se habría tomado tantas molestias de llevar un control más exhaustivo de ellas, pero como se aprecia en este estudio, no fue así. Este hecho recuerda el ya mencionado comentario de Enrique Gacto, de que el Santo Oficio continuó ejerciendo una mayor vigilancia sobre estas obras, siendo además superior el número de libros de espiritualidad en los catálogos inquisitoriales que de obras profanas, en un tiempo donde los escritos de este cariz tuvieron un gran éxito, como es el despliegue literario de este célebre Siglo de Oro.

Es verdad que todavía quedan aspectos por ver dentro de este campo, en lo que se refiere a su presencia en otros ámbitos y sus lectores, pues ya expuse que estos documentos se ceñían a un entorno concreto, el religioso e intelectual, de ahí que no tengamos una visión más clara sobre el resto de la sociedad y la relación que tuvieron con las obras espirituales. Referente a la literatura espiritual y el pueblo o el mundo laico, es bastante complejo, pues, salvo las bibliotecas de particulares, no se puede sacar una conclusión más precisa sobre la vinculación que tuvieron estas obras con los grupos sociales no pertenecientes a la vida de la Iglesia, es decir, que no eran clérigos o monjas. A ello se añade el hecho de que estamos en una época en el que la tasa de analfabetismo era alta, lo que no significaba que no tuvieron un posible acceso al ámbito literario, pues eran comunes las lecturas en comunidad o reuniones en torno a un lector, tema que muy bien han expuesto en sus investigaciones Rafael Pérez García o Antonio Castillo. En lo que respecta a esa relación de los libros espirituales con las personas no religiosas, en esta investigación se ha podido vislumbrar por medio del: número de ediciones de estas obras; el control del Santo Oficio, prohibiendo o mandando expurgar estos libros, aspecto que nos indica que estas obras no sólo podían caer en manos de clérigos sino de otras personas sin conocimientos teológicos; en el mensaje que emplearon los autores espirituales, que era mucho más sencillo y pedagógico, con expresiones y palabras cercanas a los sectores no eclesiásticos de la sociedad, aludiendo en algunos momentos a los casados o las personas con escasos conocimientos y recursos, como se ha podido observar en la obra de Hernando de Camargo, especialmente en el comentario que hizo en las páginas 415 y 416, las cuales cité en el apartado dedicado a su libro; así como, en los géneros devocionales y hagiográficos, mucho más fáciles de manejar por estas personas, debido a que exponían temas más cercanos a sus vidas diarias o al entorno en el que vivían.

Desafortunadamente estas cartas no han proporcionado datos sobre la afluencia de obras espirituales en los conventos femeninos, pues como ya indiqué, estas epístolas procedían de los centros religiosos masculinos. Esta cuestión sería un punto a analizar en posteriores investigaciones, con el fin de comparar tanto la riqueza de fondos literarios como el tipo de obras que se albergaban en los conventos masculinos como femeninos, haciendo un mayor miramiento en los libros de literatura espiritual. También habría que estudiar el interés que pudo suscitar en los ámbitos femeninos estas obras, pues no olvidemos que en esta época hubo una mayor afluencia de autoras espirituales, como Sor Juana Inés de la Cruz o Hipólita de Rocaberti, por lo que las mujeres no se sintieron ajenas a estos escritos y hubo una intención por parte de las religiosas de leer estas obras.

En lo que se refiere al contenido o las enseñanzas que se transmitieron estos libros, durante el siglo XVII español, como se puede ver en la variación de géneros de literatura espiritual y en el contenido de algunas de estas obras, tampoco se aprecia esa supuesta recopilación, copia o falta de originalidad, que algunos estudios han señalado. Por medio de estas cartas y del análisis de dos destacados libros de esta época, en los que muestran los planteamientos, ideas, preocupaciones y debates que se desarrollarían a lo largo de este siglo, se observa que este campo cultural se fue adaptando a las necesidades de su tiempo. Sus autores no sólo se dedicaron a comunicar estos conocimientos a los grupos religiosos, sino que reflejaron una intención más apostólica y evangelizadora, atrayendo a los laicos, de distinta condición, estado y formación, con una misión más predicadora y pedagógica, propia de los inicios del Cristianismo. Este aspecto les diferenció de la literatura espiritual que hasta el momento se había planteado, cuyas intenciones no salían

del ámbito clerical, sino que se buscaba más la perfección de la vida religiosa de los clérigos y una mayor formación de los mismo. En cambio en el siglo XVII la intención de los autores espirituales fue mucho más amplia, al atraer a este ámbito de la cultura religiosa al resto de la sociedad.

En lo que respecta a los tratados espirituales, fueron los que más se ajustaron a las directrices tradicionales de las enseñanzas de la vida espiritual, explicando el camino de perfección con sus distintos grados y vivencias. Pero, como expuse, en este tiempo su carácter era más divulgativo y pedagógico, enfocado a todos los fieles y acentuando más los aspectos ascéticos del camino de perfección que los místicos. Éstos estaba presentes en las explicaciones, sobre todo el concepto de contemplación, dividiéndola en dos partes, la contemplación activa y la infusa, volvían de nuevo a pensar en los fieles, en lo que se refiere a la contemplación activa, pues mediante ella les consolaban por el hecho de que era posible que en esta vida no consiguieran unirse con Dios pero sí en la otra. Por ello es una espiritualidad que se adaptó a su tiempo, en una época donde tuvo una gran repercusión el pensamiento racionalista, así como la espiritualidad jesuita, muy marcada en los aspectos ascéticos de la vida espiritual, pero también muy influenciada por la espiritualidad carmelita, especialmente de Santa Teresa, que fue tomada como maestra. Es verdad que los autores acudieron a la Mística Doctora cuando en sus escritos tenían que explicar los grados místicos del camino, pero no por copiar o recopilar, como han señalado otros estudios, sino porque ella había tenido la fortuna de sentir a Dios en su interior, cosa que los autores espirituales del XVII no habían tenido esa suerte. Debido a ello, era mejor acudir a sus experimentadas palabras, para que todos supieran que se vivía en estos puntos del camino de perfección.

Nuevamente se ve ese objetivo de acercar a los fieles la Palabra de Dios, sus enseñanzas y la vida de perfección, en los otros dos géneros espirituales que abundaron en este siglo, las obras devocionales y las hagiografías. Dentro de la literatura espiritual, y como se ha visto, se podía decir que eran las obras menores de este campo cultural, pues aunque en ellas se mantenía la esencia de los tratados espirituales, se remarcaba más los conceptos ascéticos, sin apenas mencionar o profundizar en las cuestiones místicas, ya que su intención era servir de guía a los fieles. Este es otro referente de la originalidad de la literatura espiritual del XVII, junto con la ponderación que se dio al Sacramento de la Comunión, como medio para realizar el camino de perfección.

En cuanto al Sacramento Eucarístico y la utilización que hicieron de él los autores espirituales en sus obras, considero que es un tema importante dentro de los estudios sobre la literatura espiritual de la España del XVII. En mi opinión, se tendría que profundizar más sobre este tema en futuras investigaciones, pues las obras devocionales, que son las que más lo desarrollan, no ha sido uno de los géneros más estudiados de los pertenecientes a la literatura espiritual, a pesar de la repercusión que también tuvieron, sobre todo las dedicadas a este Sacramento. No sólo hay que mirar esta cuestión desde el punto de vista del abuso de los grupos heréticos, sino dentro de la ortodoxia católica, pues, como ya mencioné, fue una manera muy práctica de encaminar a los fieles hacia la vida espiritual y el camino de perfección, por medio de un rito que estaba presente en sus vidas y no suponía mayores complicaciones para su realización o acceso. Habría que analizar la manera de cómo enfocaban los autores espirituales la vida de perfección por medio del Sacramento de la Comunión y la repercusión que tuvieron dentro de la sociedad española

de esta época los libros dedicados a este Sacramento, así como, el interés que sobre este mensaje tuvo la Inquisición.

El otro planteamiento nuevo o visión que aplicaron las obras espirituales de este siglo en España fue el reforzamiento de la imagen de Cristo y su Pasión. Hay que decir que Cristo siempre ha estado presente en los escritos religiosos, pero fue en esta época cuando tuvo un trasfondo más profundo. Ya expliqué que los autores espirituales buscaban el conmover al fiel, incitar su alma, que reflexionara sobre su vida y comprendiera que había supuesto la muerte y resurrección de Cristo para la humanidad, con el fin de que llevara una buena vida cristiana. Debido a ello, hacían una minuciosa descripción del padecimiento de Jesús en la cruz, lo que hacía que el lector visualizara y sintiera en su interior ese dolor. Estas explicaciones tuvieron una conexión con la realidad existente de esta época, en la que la Iglesia acentuó los aspectos religiosos para hacer frente a las teorías heréticas, y eso se percibió con claridad en el arte Barroco, por medio de su imaginería, y en las propias procesiones, tema que señaló Emilio Orozco y José Cesáreo López Plansencia, en sus estudios. Por lo tanto, entre lo que leía u oía el fiel, junto con la imagen visual de este arte, no era de extrañar que su alma sintiera un enorme fervor interno que le hacía querer llevar esa vida espiritual.

En definitiva, la literatura espiritual de la España del XVII, fue una literatura evangelizadora y apostólica, dedicada a enseñar a todos los fieles el camino de perfección y la unión santificadora de sus almas con Dios, tras su previa purificación y preparación. La intención de los autores espirituales fue la de acercar estas enseñanzas y su mensaje de unión con Dios, ya no sólo a los clérigos sino también a los laicos, de todas las condiciones y estados, sin excepciones, haciendo realidad la misión que iniciaron los autores espirituales en el siglo anterior, de recuperar la verdadera esencia de la Iglesia de los comienzos del Cristianismo, en donde no había diferencias, sino cercanía, humildad, generosidad y apostolado. Si los santos y maestros del XVI comenzaron este camino de transmitir las enseñanzas divinas y la vida de perfección a toda la sociedad, los espirituales del XVII la completaron llevaron hasta los puntos más altos.

En cuanto a la labor de censura que ejerció la Inquisición del siglo XVII sobre la literatura espiritual de esta época, se puede ver que no actuó de manera represiva hacia ella, sino que la vigiló en vista a salvaguardar la doctrina católica y la Fe de los creyentes. Más que prohibir, la intención del Santo Oficio era evitar que los lectores sacaran malos entendidos de su lectura por una errónea explicación, una expresión poco clara o una palabra mal expuesta, de ahí que se controlara más las explicaciones, el tono y las palabras que el propio contenido de la obra, como se ha podido ver en la correcciones que mandaba hacer el catálogo de 1747 del libro de Gabriel de Morales *Visita general del rey Supremo Dios*, aunque como he señalado, también hubo prohibiciones, pero fueron en menor medida, siendo las más graves por tener teorías semejantes al pensamiento heterodoxo quietista. Por ello, fueron más el número de libros espirituales a expurgar que prohibir. Este hecho nos indica que la literatura espiritual de la España del XVII, no encontró tantos impedimentos a la hora de leerse o escribirse, sobre todo en lengua romance, lengua que ya no fue tan mal vista por bastantes miembros del Santo Oficio, como sucedió en la reunión de la Universidad de Salamanca o la respuesta que hizo el Consejo de la Inquisición al Tribunal de Sevilla en 1625, aspecto que contrastaba enormemente con la situación vivida en el siglo XVI, especialmente en sus segunda mitad. Por ello, no hubo

un temor por parte de los autores en escribir obras de este contenido, de ahí que no descendiera en número de obras y publicaciones, y fuera además uno de los motivos por los que esta literatura pudo triunfar o producirse sin problemas en este siglo.

En conclusión, esta investigación ha mostrado la importancia, la repercusión, los destacados autores y el contundente y evolucionado mensaje de la literatura espiritual española del siglo XVII, indicando que no fue un ámbito que había entrado en decadencia, sino todo lo contrario, pervivía con fuerza. Este fue uno de los campos culturales que ha sido referente de la historia española, y de la que sólo se le ha puesto el acento en un siglo concreto, el XVI, siendo en realidad en el XVII cuando tuvo un mayor despliegue y asentamiento de sus ideas, ampliándose más sus enseñanzas y los destinatarios de su mensaje. Es necesario seguir haciendo estudios sobre este tema, pues en ellos no sólo se ve el valor de los escritos de esta época, sino también el gran trabajo que realizaron los autores espirituales de este tiempo, quienes continuando con el legado que dejaron los santos y maestros del siglo anterior, afirmaron la misión evangelizadora y apostólica que ellos comenzaron, aportando nuevos enfoques y transmitiendo a todos los fieles la posibilidad de disfrutar de la vida de perfección y de la unión con Dios, sin diferencias ni distinciones. Así como, nos dan una visión diferente de la actitud de la Inquisición, reflejándola más como una institución jurídica, que era en realidad su función, que un organismo represor contrario a la cultura. Esto lo deja patente el número de obras que circularon, las tardías condenas y el mayor número de expurgaciones que de prohibiciones. En concreto, gran parte de la espiritual de la Iglesia católica de la actualidad, no se podría entender si la enorme labor que ejercieron los autores espirituales del siglo XVII español, por medio de sus obras, pues fueron los que afianzaron todo el proyecto que iniciaron los espirituales del siglo XVI y mantuvieron viva esta literatura.

7. APÉNDICE

Texto 1. Edicto del Inquisidor General Andrés Pacheco dirigido al arzobispado de Sevilla, el obispado de Cádiz y sus distritos, del 9 de mayo de 1623.

“Don Andrés Pacheco, por la Gracia de Dios, Obispo, Inquisidor Apostólico, General, en los Reinos y señoríos de su Magestad, y de su Consejo. A todos los fieles christianos, así hombres como mugeres, exemptos y no exemptos, de qualquier estado, calidad y dignidad, Eclesiástica y seglar que sean, vecinos y moradores de dichos Reinos y Señoríos, especialmente en el Arzobispado de Sevilla, Obispado de Cádiz, y sus distritos. Hazemos saber, que después que nuestro muy Santo Padre Gregorio XV, nos cometi6 y encarg6 el Santo Oficio de la General Inquisición. Emos sido informados por diversas personas temerosas de Dios y zelosas de nuestra santa Fe Católica, que en esta ciudad de Sevilla, y lugares del distrito de essa Inquisición, entre muchas personas con ánimo depravado, se dezía, confería, publicavan y enseñaban algunas proposiciones y doctrinas que parecían desviarse de nuestra santa Fe Católica, y de lo que tiene, cree, y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia Cathólica Romana, y contra la común observancia della, y de los fieles christianos, haziendo juntas y conventículos particulares, secreta, y públicamente en algunas Iglesias, y en sus casas, assí de día como de noche, por algunos (que se dizen congregados, alumbrados, dexados o perfectos). Lo qual aviendo assí llegado a nuestra noticia (por cumplir con la obligación y vigilancia que devemos temer para conservar en estos Reinos la pureza de la Religión Cathólica). Encargamos a los Inquisidores de la dicha ciudad de Sevilla que jurídicamente procediessen a la inquisición y averiguación de los dichos delitos; y particularmente de la doctrina y errores que los dichos tienen, y procuran enseñar. Y aviéndolo ellos hecho con exacta diligencia, y remitido ante nos lo escrito, y actuando, (y reconocido por nos, y por el Consejo de su Magestad de la Santa General Inquisición) el grave daño que resulta a la república christiana, de la mala doctrina que an enseñado y enseñan los dichos congregados o alumbrados, cegando los juizios de los Fieles, y sembrando entre ellos cizañas, procurando traerlos a sus errores, y novedades) no sin culpa de los que dieron consentimiento a las tales malas doctrina y que conviene desengañarlos e apartarlos dellas y reduzirlos a la unión de nuestra santa Fe Católica, e Iglesia Romana, y arrancar de raíz la mala semilla que el enemigo común procura sembrar en las almas: siguiendo las pisadas de nuestros antecessores, y teniendo atención a la multitud de las personas que an sido engañadas en esta materia; desseando poner eficaz remedio (aviéndolo visto y conferido en el dicho Consejo) fue acordado que se leyesen y publicasen los dichos errores y proposiciones, que son del tenor siguiente.

1. Si sabéis, o avéis oído dezir, que alguna o algunas personas, vivas, o difuntas, ayan dicho, o afirmado, que es buena la seta de los alumbrados, o dexados: especialmente que la oración mental, está en precepto Divino, y que con ella se cumple todo lo demás.
2. Y que la Oración es Sacramento debaxo de accidentes.
3. Que la oración mental, es la que tiene este valor, y que la oración vocal, importa muy poco.
4. Y que los siervos de Dios no an de trabajar, ni exercitarse en exercicios corporales.

5. I que no se a de obedecer a Prelado, ni Padre, ni superior, en quanto mandaren cosa, que estorve a las oras de la Oración mental, y contemplación.
6. I que dizen palabras sintiendo mal del Sacramento del Matrimonio.
7. I que nadie pueda alcançar el secreto de la virtud, sino fuere discípulo de los Maestros que enseñan la dicha mala doctrina.
8. I que nadie se puede salvar sin la Oración que hacen i enseñana los dichos Maestros no se confesando con ellos generalmente.
9. I que ciertos ardores, temblores, i desmayos que padecen, son estar en gracia, i tienen el Espiritu Sancto, i que los perfectos, no tienen necessidad de hazer obras virtuosas.
10. I que se puede ver, i se ve en esta vida la essencia dvina, i los misterios de la Trinidad quando llegan a cierto punto de la perfección.
11. I que el Spíritu Santo inmediatamente gobierna a los que assí viven.
12. I que solamente se a de seguir su movimiento interior para hazer; o dexar de hazer qualquiera cosa.
13. I que al tiempo de la elevación del Sanctíssimo Sacramento por rito i ceremonia necessaria, se an de cerrar los ojos.
14. O que algunas personas ayan dicho i afirmado, que aviendo llegado a cierto punto de la perfección, no pueden ver imágenes Santas ni oir Sermones, ni palabras de Dios o otras cosas de la dicha seta y mala doctrina.
15. I que los Maestros de la dicha mala doctrina de alumbrados, aconsejan, i mandan generalmente que todos sus discípulos hagan voto de no casarse, persuadiéndolas que no entren en Religión sintiendo mal de las Religiosas diziéndolaes, que las siervas de Dios, an de resplandecer viviendo en el siglo fuera de Religión, o que algunas personas al tiempo que reciben el Sanctíssimo Sacramento de la Comunión, ayan recebido muchas formas juntas, diciendo que reciben más gracia, o mayor gusto, o que ayan dicho, o afirmado, que con pan cozido pueden comulgar.
16. I que la Oración, y la Abstinencia, no se pueden conservar juntas mucho tiempo, sino es por milagro; porque la Oración, y el amor de Dios gasta mucho: i assí es menester comer bien, y buenas comidas, i que se hallan más dispuestas para la Oración quando están más satisfechos de comida.
17. I que en la Oración, se recogen en la presencia de Dios y dizen, que allí no se an de hazer discursos, ni meditar, aunque sea en la passión de nuestro Señor Jesucristo, ni detenerse en pensar en su Santíssima Humanidad.
18. I que estando en amor de Dios, o en Oración mental, se podían quedar sin oyr Missa, aunque fuesse día de Fiesta, porque en aquella ocasión, no les obligaba el precepto de oyr Missa, ni otro alguno.
19. I que por estar en Oración, o en la Iglesia, se an de dejar las obligaciones que cada uno tiene en su casa, y estado.
20. I que dan la obediencia a mugeres, a las quales tienen por Maestras de Espiritu, y doctrina.

21. I que obligan a las doncellas, que hagan voto de castidad, y de ser Monjas.
22. I que obligan a las hijas de confesión, que les haga voto de confessar con ellos, y no con otro.
23. I que obligan a las hijas de confesión, a que les den prenda de oro, o de plata, en señal de que no se an de confessar con otro, y sino la tienen, les obligan a que hagan juramento.
24. I que persuaden a las mugeres casadas, que se confiessen con ellos, que no obedezcan a sus maridos, que les nieguen el debito y a las doncellas (que sienten liviandad en sus madres) les dizen, que muy bien pueden maltratar a las madres (haziéndose tan dueños de las hijas de confesión) que no hacen cosa alguna (aunque sea ayunar) que no sea por su orden.
25. I que revelan los confessores las confessions a la persona a quien tienen dada la obediencia, y unos a otros diciendo que les es lícito el hazerlo.
26. I que la persona (a quien tienen dada la obediencia) le llaman padre y les pone preceptos y censuras, y no poseen ni reciben nada sin su licencia.
27. I que administran el Sacramento de la penitencia, sin estar expuestos, ni tener licencia para hazerlo.
28. I que dizen i predicán, que tienen auctoridad de absolver de qualesquier pecados reservados a la Sancta Sede Apostólica, a los Obispos, y a la Sancta Inquisición, y quando confiessen, preguntan con mucho cuidado, si an sido solicitadas de algún confessor en la confesión (y a la que hallan algo desto no la quieren absolver, hasta que declaren delante de algunos de ellos señalados para este fin por los dichos confessores) quien fueron los solicitates.
29. I que quando comulgan, dizen que an menester mucha fe, porque con pocas formas, reciben poco a Dios.
30. I que puede una persona, tener tanto amor a Dios, y darle tantos favores de espíritu, que le sea lícito comulgar aunque no esté en ayunas.
31. I que la gente que comulga con más formas, es más perfecta.
32. I que después de aver comulgado a las hijas de confesión, las bahean con la boca en las suyas dellas, diziéndolas que reciban el amor de Dios.
33. I que en los conventos, por las ocupaciones de los Oficios, no se puede tener perfección.
34. I que puede una persona perfecta, saber sin revelación especial, que está en gracia y caridad.
35. I que con las galas tiene repugnancia la virtud, y la salvación.
36. I que puede llegar una persona a tal estado de perfección, que la gracia anegue las potencias, de manera que no pueda el alma yr adelante, ni bolver atrás.
37. I que cierta persona dixo, que Dios la confirmó en gracia tres vezes. La una, para los pecados mortales. La segunda, para los veniales. La tercera para las imperfecciones naturales, y que estava en tal estado, que no tenía nada de la carne de Adán.

38. I que llega una persona a tal punto de perfección que no tiene necesidad de la intercesión de los Santos.
39. I que ay enfermos del amor de Dios, los quales an de comer carne los días prohibidos por la Yglesia, como son vigiliass, viernes y Quaresma.
40. I que en el estado de unión, y amor con Dios, tien una persona bondad de espíritu, con sólo el afecto de amor aunque le faltan los afectos de las demás virtudes.
41. I que para la unión con Dios en esta vida, se requiere la misma pureza que para ver a Dios.
42. I que en el estado de unión, no se hagan muchos actos de voluntad.
43. I que en el estado de perfectos, y vida unitiva, por amor con Dios, si le dicesse Dios al Alma formalmente; se buena, sustancialmente sería buena, y que en esta caso no tiene el alma que obrar, ni querer, ni no querer, ni que hazer.
44. I que los actos son más meritorios quanto ay menos devoción sensible.
45. I que solamente, se a de entender lo que Dios entiende, que es assí mismo, y en sí mismo, y a las cosas en sí mismo.
46. I que en actos torpes y deshonestos, abraçando y besando cierta persona una doncella, a la qual avía dicho, que del y della, avía de hazer Dios una unión: le dixo, que aquella era la unión.
47. I que los tocamientos, y movimientos deshonestos que tienen con las mugeres, los obra Dios.
48. I que abraçando a las mugeres, les comunica el espíritu, y con solo esto, se les queda pegado por aquella participación.
49. Que cierta persona, tenía gracia de sanidad para todo género de enfermedades, con poner la mano en la parte enferma, y aviendo tocado con su mano, a cierta parte oculta de una muger, queriendo comulgar dándoles escrúpulo, le dixo nuestro Señor, que no hiziesse caso de aquello, que no era él como los demás hombres.
50. Que dizen sus hijas de confesión, con quien tienen comunicación deshonestas, que Dios se los a dado por medio, para su salvación, y que en la mayoría de las tentaciones, era tentarse con el medio que Dios dava.
51. Que quando Dios haze la unión entre los Santos, era mediante los movimientos deshonestos.
52. Que los tocamientos deshonestos, y movimientos carnales, son efectos que resultan del espíritu, en la naturaleza, que como el espíritu por si no puede obrar haze aquello en la naturaleza.
53. Que no llegando a efecto los tactos deshonestos, todo es niñería.
54. Que Dios avía concedido a cierta persona, que de presente estuviesse en el estado de la inocencia, y que aunque dixera qualquier cosa a las mugeres, y las abraçasse, no se le pegava a él nada de aquello: dando a entender, que no pecava en ello.
55. Que se juntan hombres y mugeres en casas particulares, y allí comen y cenan, y en acabando se juntan carnalmente; y dizen que en aquello no pecan, porque no lo buscan ellos.

56. Que aunque prohíba el superior con censuras, y descomuniones alguna amistad, como sea buena (aunque della se siga algún escándalo) no ay obligación de evitarla, ni obligan las censuras.
57. Que estando cierta persona públicamente descomulgado, no se abstennia de celebrar, ni administrar los demás Sacramentos, dando por razón, que una persona como él, y de su opinión, no podía estar descomulgado.
58. Que en los arrobos, que llamán ractos, ven en esta vida a Dios claramente, como se ve en la gloria.
59. Que la vista clara de Dios, comunicada una vez en esta vida al alma, se queda perpetua en ella a voluntad de la persona que lo tuvo.
60. Que cada y quando que quiere, vee lo que una vez vio.
61. Que cuando ven claramente a Dios como se ve en la gloria, en los dichos grandes arrobos, dicen que esto es media vista, entre fe y gloria.
62. Que en los dichos grandes arrobos, o ractos, no ay fe, por que ven a Dios claramente.
63. Que dizen y publican, que los que siguen su doctrina, no an de yr al Purgatorio.
64. Que muchas almas que no avían querido conformarse con su doctrina, avían ydo por ello al Purgatorio, y que de allá venían a pedille perdón a cierta persona, por no averse conformado con su doctrina, y que con un Evangelio que les dezía, la vía yr al cielo.
65. Que el agua bendita, no quita los peccados veniales.
66. Que para recogerse en la Oración, no ay necessidad de imágenes, que son añegazas.
67. Que hacen juntas y conventículos de noche, con sermones y pláticas espirituales a la misma ora.
68. Que cierta persona, tiene impressas las llagas de nuestro Señor Jesucristo, y suda sangre, y se sustenta con sólo el Sanctissimo Sacramento, y que le habla Dios Padre.
69. Que declaran el Evangelio, y la Sagrada Escripura, dándoles el sentido que ellos quieren, contra la verdadera inteligencia, y común de los Sanctos.
70. Que aquella auctoridad de Sant Pablo, *Et mortui in Christi sunt, Refurgentprimi*. Se entendía literalmente, de cierto Confessor, i una hija suya de confesión, i que si sant Pablo lo uviera entendido, lo explicara dellos quando lo dixo.
71. I que quando Christo dixo por Sant Matheo, *Petite et accipietis*. Se entiende, de sólo los predestinados los quales solos alcançan lo que piden.
72. I que quando el Evangelista Sant Lucas dize, que Christo hablava a otros en parábolas, *Caeteris autem in parabolis*, se entiende de sólo los réprobos.
73. I que aquellas palabras de Sant Pablo, *Sine parsitentia sunt dona Dei*, dizen, que para hazernos Dios mercedes no tiene necessidad de nuestra penitencia.

74. I que a los pecadores, no los oye Dios con eficacia, para que alcancen lo que piden, y en este sentido entienden aquel lugar *Scimus quoniam peccatores, nom, exaudit Deus.*

75. I que menosprecian a los Doctores Theologicos, y a los Predicadores del Evangelio, diciendo, que ellos entiende mejor la sangrada Escripura.

76. I que en tomándole los pechos y entrándole las manos en las partes vergonçosas, la prometía por esto, corona y merecimiento.

Lo qual por nos visto. Aunque pudiéramos proceder y condenar en graves penas; establecidas por derecho e instrucciones del Santo Oficio a los culpados, y a los que con culpa se an dexado engañar: templando y moderando el rigor, imitando a Dios nuestro Señor, que no quiere la muerte del pacador, sino que se convierta i viva. Usando de clemancia: nos a parecido esperar vuestra penitencia, no procediendo desde luego al castigo que merecían vuestras cupas; antes concederos termino, y este Edicto de gracia.

Por el qual os mandamos, que dentro de treinta días como fuere publicado, o llegare a vuestra noticia, en qualquiera manera, parezcái en el Santo Oficio de Sevilla, i su distrito, ante los Inquisidores. Apostólicos del, i digáis i declaréys con mucha puntualidad, i senziridad, i llanamente todo aquello en que os sintieredes culpados, i de otras qualesquier personas: en razón de aver dicho, o hecho, tenido, o creydo qualquiera de los errores i mala doctrina referida en las dichas proposiciones. Con lo qual manifestando assí vuestras culpas, o las que supiéredes de otros. Desde luego os ofrecemos también, en nombre de su Magestad, que no se procederá contra alguno a prisión, ni penitencia pública, ni confiscación de bienes, ni otra pena que infame a vuestros descendientes, sino seréis despachado secreta i benignamente, sin nota alguna, absolviéndoos, y poniéndoos penitencias Espirituales, saludables a vuestras almas. Y tenemos por bien, que los enfermos ilegítimamente impedidos, cumplan con hazer sus confesiones, o declaraciones contra sí, o contra otros, por escrito; i las remitan al Tribunal de la Inquisición firmadas de sus nombres, i en caso que no sepa escribir, se haga con intervención de sus confesores. Y esto se entienda con los vecinos y residentes en Sevilla. Y por quanto nos consta, que en algunos lugares del dicho Arçobispado i distrito, ay personas a quien se les a enseñado la dicha mala doctrina, i errores; mandamos que en este nuestro Edicto de gracia, se publique y lea en la Iglesia, o Iglesias de cada lugar que fuere necessario, en los días de los Domingos o Fiestas de guardar, a la ora de Missa mayor, quado estuvieredes congregados para oyr los divinos officios, para que llegue a noticia de todos.

Y avemos por bien, y dispensamos (en que los que en los dichos lugares se sintieren culpados o supieren de otros que lo sean) cumplan con manifestarlo en la forma dicha ante el comisario del Santo Oficio del lugar donde fuere publicado este nuestro Edicto. Lo qual todo, mandamos a los unos i a los otros, hagan y cumplan dentro del término de treinta días: como dicho es, so pena de excomunió mayor *latae sententia una pro Trina canonica monitione praemissa* en que pasado el dicho término, desde agora para entonces, declaramos aver incurrido, demás que se procederá contra los culpados por todo rigor de derecho, i a prisión, i confiscación de bienes conforma a la calidad de sus delitos.

Y debaxo de la dicha descomunió mayor, i penas sobredichas. Mandamos a todas las personas referidas (de qualquier estado i condición que sean) que tuvieren libros, quadernos, cartaspacios, o papeles, que contengan alguna, o algunas de las dichas

proposiciones, errores, i mala doctrina, o reglas, e instrucciones por donde se gobiernan los de las dichas Congregaciones, i juntas, o revelaciones, Extasis o arrobos, de alguna o algunas personas (que no estén puestas en el catálogo de los Santos por la Yglesia) los manifiesten, y exhiban en el Santo Oficio, o si supieren del otras personas que los tengan, los declaren y digan dentro del dicho término.

Y por quanto tenemos relación, que en essa dicha ciudad de Sevilla, y su distrito, ay muchas personas, que sin causa ni razón (por su propia voluntad y dicinio) se visten en abito de Beatas de diversas Órdenes, y Religiones, en gran descrédito, y desautoridad dellas, y sólo con fin de hipocresía, y engañar al pueblo christiano, se juntan y hacen conventículos de día y de noche (de que resulta mucha nota y escándolo, y muchas ofensas de Dios) Prohibimos y mandamos, so pena de excomunió mayor, que las dichas Beatas, ni los dichos Congregados i dexados, no se junten de día, ni de noche, haziendo conventículos ni con ocasión de hazer pláticas espirituales ni Sermones, ni de tratar de cosas de sus Reglas y Congregaciones.

Item prohibimos debaxo de las dichas penas, i censuras, que no resignen su propia voluntad, ni hagan voto de obediencia a personas particulares (assí en las cosas espirituales como temporales) y de no hazer cosa que no sea con su licencia, orden, y mandato de las tales personas, escudandosse de hazer los dichos votos de obediencia, y de recebillos las personas a quien se les hacen. Con apercebimiento que (no lo cumpliendo los unos, y los otros) procederemos contra los rebeldes e inobedientes de los mandatos del Santo Oficio, y serán castigados condignamente.

Y por la presente prohibimos y madamos a todos los confesores, clérigos, presbíteros, y religiosos; no absuelvan a las personas que alguna, o algunas cosas (de lo en este nuestro Edicto contenidas) supieren o uvieren hecho, sino antes, lo remitan ante los Inquisidores Apostólicos, dándoles a entender, que la absolución de las cosas (en que uvieren incurrido, está reservada a los Inquisidores, como agora de nuevo la reservamos. A los quales remitimos; y damos nuestras vezes por la auctoridad Apostólica a nos concedida para todo lo que en esta parte fuere necessario. En testimonio de lo qual, mandamos dar y dimos la presente firmada de nuestro nombre, y sellada con nuestro sello, y refrendada del Secretario de la general Inquisición. Dada en Madrid a nueve de Mayo, de mil y seiscientos y veinte y tres años.

Don Andrés Pacheco

Por mandado de su Señoría Illustríssima.

Hernando de Villegas.

Edicto de gracia con término de treinta días, que se concede a los culpados en materia de alumbrados, del Arçobispado de Sevilla, y Obispado de Cádiz”.

Texto 2. Edicto del Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, del 13 de febrero de 1747, donde se solicitaba la entrega al Santo Oficio de las obras prohibidas o expurgadas y la revisión de las bibliotecas conventuales, monásticas, colegios y catedrales.

“Don Francisco Pérez de Prado y Cuesta, por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Teruel, inquisidor general en todos los Reynos, y Señoríos de su Magestad Catholica, y de su Consejo, etc.

A todos los Fieles Chistianos, de qualquiera agrado, y condición que sean; salud y verdadera felicidad en el Señor.

Luego que se publicó nuestro destino al empleo de Inquisidor General, comenzaron a concurrir, como en conspiración, contra nuestra conciencia las querellas, e instancias de personas sabias, y piadosas, sobre la facilidad de introducir en estos Reinos innumerables Libros y Papeles prohibidos, y el poco escrúpulo de los Fieles en leerlos, y retenerlos, excitando el cargo de nuestra obligación a la reforma de tan pernicioso exceso. Hemos esperado a más cabal instrucción del perjuicio para proporcionar el remedio, deteniéndonos muy especialmente el Edicto publicado por el Eminentissimo Señor Cardenal Arzobispo de Toledo, Inquisidor General Don Diego de Astorga y Céspedes, el año passado de mil setecientos y veinte, en que refiriendo, con dolor, el abuso de leer y tener biblias traducidas en idiomas comunes de las Naciones, y muchos libros de doctrina proscripta, y condenada assí Antidogmáticos, y de controversias, como de Historias Eclesiásticas, Canónicas y Civiles; de Preceptos Políticos contra las Potestades Pontificias, y Real; de Medicina supersticiosa; y de injuria Apologética contra todos estados, escritos, y publicados por Autores Sectarios, revocó, y anuló todas las licencias anteriormente concedidas y prohibió, y vedó su lectura, y retención con tan poderosos motivos, para despertar el sacro terror de leerlos en los ánimos cristianos, que nos parecía difícil notable relaxación en este assumpto; pero es tan al contrario, que no hemos hablado sobre él a persona de Doctrina, y Bondad, que no se haya desatado en clamores contra esta perniciosa facilidad, y descuido. Hemos hecho más seria observación, y hallamos por desgracia. Que ningún Sugeto de aquellos a quien recomienda una eminente sabiduría, ha pedido facultades para leer estos libros, y que generalmente la solicita, y anhelan personas laycasde ambos sexos, cuya calidad, estado, ministerio y ocupaciones, ni les han permitido profession con que estar instruidos de la triaca de la sana doctrina, ni ahora luces para contra distinguir la ponzoña esparcida de los Novadores y Hereges, de que apetecen saciar su curiosidad.

A tanto llega este desorden que se piden licencias de retener los libros prohibidos del ascendiente difunto, para reservárselos al successor, quebrantando la Sabia Ley Romana, que manda no se traspassen los venenos en la herencia: Y aún sin licencia, ni escrúpulo alguno se despachan estos dañosos escritos en las Librerías que se exponen venales por fallecimiento de sus Dueños contra la Ley Natural y Civil, que prohíbe el comercio de los contrabandos nocivos a la publica salud.

Hasta en las Santas Escrituras se ha introducido esta vanidad; solicitando muchas personas licencia de tener y leer la biblia traducida en los comunes Idiomas, y Lenguas, no solo sin temor, pero aun capitulando su deseo con el nombre de especial devoción. Apenas se hallará error de mayores riesgos. Rogamos a estas almas; quien las asegura de que en la traducción, que leen, no hay alguna clausula, o clausulas diminutas, aumentadas, variada, adulteradas, impropias, o menos dignas de la magestad de la Vulgata Latina? Quien las puede hacer cierto, que leen la palabra Divina, y no le engaño, o impropiedad del Traductor? Ordenó Dios enseñar a los

hombres en las materias de la Sacra Biblia por la Escritura, y Tradición tan dependiente una de otra, que decía San Agustín no creería el Evangelio si no se le certificase la Iglesia. Pues como podrán creer lo que leen en las biblias traducidas, cuando la Iglesia, y no solo no se las autorizan, sino que expresamente se las prohíben? Entre los motivos de la eterna Sabiduría para gobernar al hombre por estos medios, fue muy principal el de que haviéndose perdido por la soberbia de querer saber lo bueno y lo malo como Dios dispuso corregir la altivez de su propio juicio, dirigiendo las plumas de los Sagrados Escritores, con tales enigmas, que necessiten entenderse con forme al canal público de la Tradición de los Santos Padres, y Doctores; de que resulta, que todas, o las más heregias, se han mantenido en la soberbia de interpretar las Santas Escrituras con espíritu privado contra el sentir público de la Iglesia; pues como entenderán estas almas lo que leen? Si por la tradición, no la saben, y algunas, ni su nombre: si por lo que conciben su espíritu privado, no puede haver peligro mayor, ni más manifiesto. Esta sagrada Tradición nos enseña los quatro sentidos de la Escritura, Literal, Moral, y Anagógico; y es certissimo, que muchos lugares de los tres sentidos, si se toman en el Literal contra los que Dios ha revelado por la Tradición, serán heregias; pues si tales Lectores desconocen los sentidos, y no saben cómo hablan las clausulas mismas, que leen, a qué riesgo lamentable se exponen, por querer entenderlas como les dicta su corta inteligencia? Si leen con el propósito de no entender, es ociosidad, y aún desprecio de tan alta doctrina; si para entender lo que alcanzan sin la Tradición es ceguedad, es soberbia, es peligro, y es ilusión. Quexabase Dios por los Prophetas, de que los párvulos pedían el pan de la Doctrina, y no había quien se le partiesse. Oy se trocaría mucho la quexa de Dios, pues haviendo tantos libros de sólida, y segura dirección, en que se ministra el pan de la Doctrina, partido, y desmenuzado, se desdeña con los Párvulos de la Iglesia tomar estos bocados, haciendo falsa devoción de apecharse con el pan entero, cuando no hay dientes de verdadera sabiduría para comerle y alimentarse, sino peligros de hacerle veneno, y morirle.

Passando a los Libros de doctrina condenada, nos pasma en ningún recelo con que se entregan inconsiderados a males tan enormes. Fianse unos de una licencia dada en voz, que pedida con recato para un Libro se entiende después a cuantos vienen a la mano: otros la oyeron mal, no distinguiendo la negación entra las palabras corteses de una discreta respuesta: otros, viendo esta facultad común en quien sabe menos, imaginan de benignidad ordinaria la concesión o tolerancia, y se la toman cuando la distancia, y descomodidad les dificultan la súplica. Assí se fía una tan gran importancia de la salvación a estas ancoras deleznales.

Pero aun los que gozan licencias por escrito, como exponen sus almas a tan grave riesgo? Qué tiene que ver el logro de una licencia dada por importunidad, con entregarse a la contingencia de perderse? Ningún Vassallo pedirá a su Soberano de beber un tósigo, o de aplicarse un Aspid al pecho; pero Quando la alcanzasse con su ruego, nadie le excusaría de la culpa de practicarla. Piensan sin duda, que dar estas licencias es una gracia libre como las Indulgencias y se engañan; porque toda dispensación, y más tan grave como esta, pide causa de utilidad, o necesidad que no se consuman en el acto de concederla, si no que se entienden al uso de practicarla: esto en las dispensaciones dadas a los hombres sabios, fácilmente se entiende lícito; pero como las exercitarán los que no lo son, leyendo siempre por curiosidad, y siendo incapaces de aprovechar así mismos, ni a otros, sino de perderse, y de perderlos? Imagina, que todo el cargo de conciencia sobre examinar a quienes, en qué casos, y para qué libros, se dispensan, pesa solo en los hombros del Superior, que las concede; y no consideran, que gravando aquel cargo al Superior, porque el próximo Catholico

no se pervierta, toca más principalmente a cada uno que la recibe en no ponerse a peligro de pervertirse. Vemos cada día más solícitos y cautelosos, a los enemigos de nuestra Santa Fe para estender en libros sus errores, disfrazándolos en mil títulos de devoción y piedad, y en sobrescritos de Política; de Estado; de descubrir secretos de Gabinetes y Ministros; de Máximas oculta de la Sede Romana; de las Monarquías; del Estado Eclesiástico y Religioso, denigrándolo todo con feas imposturas, sátiras sacrílegas, heregias embozadas, atribuyendo los escritos a Autores Catholicos de mucha reputación, para despachar, a la sobra de sus nombres, la pestilente mercadería, tan abundante, que está costando muchas tareas y estudios el distinguirlos, y vedarlos, para que el Rebaño del Señor se aparte de ellos. Pues de qué servirán estas exquisitas diligencias, si han de leerse, y traherse a la mano? Y cómo podrán estar los corazones Cathólicos sin terror gravísimo, cuando se entregan a su lección como un delicioso entretenimiento?

Oímos a los Santos Apóstoles, (a quienes aclamamos por Padres) que con los Sectarios no nos detengamos aun a saludarlos; y sabemos, que la lectura de un libro es el trato más familiar con el espíritu, y sentimientos del Author, donde sin el rubor de mendigar la enseñanza, nos instruimos de su doctrina: Pero aquellos mismos enemigos, a quienes por conciencia, o por decencia, no admitiríamos a nuestra comunicación en voz, que sería menos dañosa, son en escrito los preferidos al frecuente Magisterio a solas al trato estrecho, y a la interior confianza del retiro. Nos fastidia comer una fruta podrida, aunque tenga algún bocado en sazón, por no tomar otros corrompidos en la boca: Quanto más debía fastidiarnos, y estremecernos poner tantos pestíferos bocados en la boca de la alma, por uno u otro que en estos libros se halle sazonado? Leemos la jactancia con que algunos Novadores nos insultan, de que necesitamos leer sus libros, para adornar los nuestros: pues qué injuria será de nuestro nombre, y de la verdadera sabiduría, de que ha inundado el espíritu de Dios a su Iglesia, el vernos correr insensatos, y sedientos al cenagal de sus escritos con el vergonzoso título, de que nos hacen falta? Verdad es esto, si es para perdersen.

Exacrable delirio de la curiosidad! Que abundando el Mundo Cathólico de tantos sabios, y piadosos escritos nuestros, y estraños en todas facultades, y varios Idiomas, tenga tan estragado el paladar, que guste más de comer en lo vedado. Sin duda ha vuelto a la tierra la Serpiente, que engañó a Eva con el falso: *No moriréis*: pues vemos a un San Gerónimo, un San Ambrosio, un San Basilio, Astros mayores de sabiduría, y santidad, disgustados de tratar los errores de sus tiempos: porque aunque tenían tan a la mano los evidentes fundamentos de credibilidad de la Fe Cathólica para convencerlos, sabían bien, que en ningún deposito se guarda con mayor reverencia la Magestad de los Misterios, que en el sagrario de un fiel, y humilde silencio; pero ahora, quando más nos faltan aquellas altas luces, y virtudes, nos aventuramos a escudriñarlos, sin temer ser oprimidos de su gloria, y ossamos entrar en ellos con guías condenadas, sin recelo de precipitarnos en el error, quando nos ponemos tan a riesgo de cometerle. La Ley de Dios es la que goza el carácter de convertir las almas; y con todo eso se logra esta eficacia Divina, quando se enseña, lee, o predica humilde, y saludablemente; más quando se trata con vana, o soberbia curiosidad, se lloran contrarios los efectos. Pues quales deberemos esperar, quando con vana curiosidad se lee, no la Ley de Dios, sino lo que es contra la Ley de Dios, y está prohibido por su Iglesia? Sabemos por funestas experiencias, que la Peste es contagiosa; y no lo sabemos de la salud, acaso porque no se siente como aquella: pero si tantas, y tan dignas diligencias se aplican para apartar de cada región los géneros del contagio, y aún de las más ligera sospecha de él: adonde está nuestro juicio, quando anhelamos traer al seno de nuestra alma estas noticias apestadas, con

el peligro de que se peguen? Esta gran razón, apoyada de toda la práctica de la Iglesia desde su feliz oriente; y algún lamentable estrago de espíritus vanamente confiados, que tanto fuego, y dolor costó a España, ha obligado a insignes Theologos a sentir, que aún para confutar los errores, sería sobervia en un Christiano leer tales libros, mientras no huviesse legitima necessidad, o superior precepto, fiando a la urgencia, y a la obediencia la propia seguridad. Que dirían estos, quando fin profesión, ni conocimiento, por una curiosidad, se perdiesse el miedo al peligro? Con efecto, hablando la verdad, que entendemos delante de Dios, reconocemos algún daño, y vemos con dolor, que no se advierte. No se nos ha pegado el grave mal, ni Dios lo permita; pero todos ven cada día, que los que leen libros prohibidos con licencia más, o menos segura, aunque no traspasan a otros la licencia, ni los libros, comunican en sus conversaciones libremente, y sin escrúpulo, como donayres, y desenfados de su proprio espíritu, las sentencias, y libertad de decir, que sacaron de la lectura, y hacen erudición la impiedad; por cuyo medio va corriendo la destemplanza de mano en mano, pues es un efecto connatural modificarse el ánimo conforme a la instrucción, que recibe: Y si este punto importantíssimo se considera con atención, pocos, o ninguno dexarán de conocer, que se ha adulterado la frasse común con los ayres temibles de libertina, y que no es el mismo el reverente recato de nuestro Siglo, que el que aconteció a los precedentes. Buen testimonio podemos dar de esto; porque jamás fe hizo preciso apartar de la vista tantos escritos Españoles, o traducidos por ellos sin reparo, con el carácter de ofensivos a los piadosos oídos, y a los vínculos del respeto, y de la charidad.

Hemos dictado estos motivos, entre los muchos que se no ofrecen, para que las nobles almas, que se rinden suavemente a la razón, conozcan la obligación estrecha que assí a nuestra conciencia como a la suya, precisa a precaber mayor daño, y abracen gustosas despojarse de sus propios peligros; pero a los espíritus, que afectando de fuertes, no se dexan mover de qualquiera ruido, si no les viene del Cielo, intimamos abran los ojos para ver aquellos fuegos, que en tiempos de San Lucas abrasaron los libros Gentílicos, arrojados por los primeros creyentes del Evangelio, quando se derramaba el espíritu de Dios en tanta inundación de luces. Reparen las hogueras, que después encendió el zelo de los Sumos Pontífices San Damaso, San Innocencio, San León, y San Gelasio, todos primeros, con los Decretos de los generales Concilios Niceno, Ephesino, Romano, y Constanciense, para quemar los libros de los Hereges y Sectarios, y apartarlos de la vista. Oygan los terribles truenos, con que publica este mismo precepto la Iglesia toda en el Santo Concilio de Trento: Y a un Gregorio Decimoquinto revocando, y anulando todas las licencias concedidas por sus Santísimos Predecesores a todas las personas, de qualquiera grado, condición, y Dignidad: Y si esto no alcanza, teman el rayo del Vaticano, que cada año se fulmina contra el orgullo de los transgresores en la lección de libros prohibidos, con una excomunió de la Cena reservada a su Santidad: y adviertan, que la blanda Esposa de Jesu-Christo no dictará tan atroces los cauterios, sino fueran tan dignas de temor las dolencias.

Por tanto, haviendo conferido este importante assumpto con los Señores del Consejo de su Magestad de la Santa, y General Inquisición, con su acuerdo, y parecer, usando de la Potestad, y Jurisdicción Apostólica, que por su Santidad nos está concedida, revocamos, casamos, y anulamos todas las licencias, y facultades de leer, y tener libros prohibidos, que en voz, o por escrito estén concedidas por Nos, o por nuestro Predecesores, o de otra qualquiera manera hayan sido impetradas dentro, o fuera de estos Reynos, hasta el día de la publicación de éste nuestro Edicto: Y en virtud de santa obediencia y pena de excomunió mayor latae sententiae ipso facto incurrenda,

y de doscientos ducados de vellón, aplicados a gastos del Santo Oficio, mandamos, que ninguna persona particular, y de qualquiera estado, y condición que sea, pueda leer las dichas biblias traducidas, y libros prohibidos (ya lo estén en el todo, o mandados recoger, hasta que se expurguen) de qualquiera materia que trate: Como también ordenamos, baxo de las mismas penas de excomunión, y pecuniaria, que no puedan dichas personas retenerlos con ningún pretexto, sino que tengan obligación de entregarlos al Santo Oficio, y sus Ministros en esta Corte, y fuera de ella, dentro de quinze días precisos después de la publicación de este nuestro Edicto. Sin que pueda preservarlos de la excomunión, y pena impuesta y fraude de traspasarlos, o darlos a personas, o Comunidades propias, o estrañas, que juzguen los posehedores tienen, o tendrán facultad de leerlos, o retenerlos; y mucho menos los pueda vender en público, ni en secreto, ni hacerse almoneda de librería, sin que hay precedido reconocimiento de sus tomos, y entregado los prohibidos.

Pero estando informados, de que en las Librerías de algunas Iglesias, Cathedrales, Colegios Mayores, y Comunidades Eclesiásticas, Seculares, y Religiosas existen algunos libros prohibidos, con buena custodia; que atendiendo, que esta retención puede ser útil y alguna vez necessaria: Permitimos, que puedan retenerlos bien guardados (quedando por ahora en su fuerza, y vigor la prohibición general, que hacemos a todos los individuos particulares de leerlos) con tanto, que dentro de quatro meses, contados desde el día de la publicación de este Edicto, sean dichas Iglesias, Colegios, y Comunidades obligados a embiarnos Cathalogo de los libros, y papeles prohibidos, que tienen, y Certificación dada por el Ministro que acostumbra, del modo con que están en custodia; con qué separación, y llaves; y quién las tiene depositadas en su poder; y con qué vigencia de leen, dan, o prestan, para que en su vista, sobre las personas que puedan leerlos, y segura custodia de retenerlos, tomemos oportuna providencia. Y passado el dicho término, y no haviendo remitido a nuestra mano estos papeles, y testimonios, prohibimos, y vedamos la retención con la misma excomunión, y pena de docientos ducados, y obligación de entrega al Santo Oficio. En testimonio de lo qual, y para que conste a todos, mandamos dar el presente Edicto, firmado de nuestro nombre, sellado con nuestro Sello, y refrendado del presente Secretario de nuestra Cámara. En Madrid a trece días del mes de Febrero del año de mil setecientos quarenta y siete.

Francisco Obispo Inquisidor General”.

Texto 3. Carta del Convento de San Esteban de Salamanca al Santo Oficio, del 1 de julio de 1747, firmada por el prior fray Alonso Rincón, y listado de libros prohibidos realizado y firmado por el maestro de estudiantes y bibliotecario fray Juan Godoy.

“Señor, en cumplimiento del Orden de Vuestra Señoría Ilustrísima mandé al Padre Maestro de estudiantes, que hiciere nómina de los libros prohibidos por el Santo Oficio, que constan por el expurgatorio de 1707, su suplemento, y otros edictos posteriores y se guardan en sitios seguros, cerrados con llaves, que tiene dicho Maestro de estudiantes, en la Biblioteca común de el convento, como Bibliotecario que es por razón de su oficio, con obligación que tiene de no entregar alguno, ni permitirlos, lea, el que no mostrare licencia lexítima. Según de esta memoria se ha observado en este convento; en juicio de que para retenerlos avía facultad expresa de su santidad: bien que buscándola pocos años ha y no pareciendo, sin fiarnos de la común tradición de nuestros mayores, ni de la comunicación de privilegios concedidos, y conceden dos a todas las Religiones y nominativa a la de la compañía de Jesús que parece que le tiene de la Santidad de Benedicto XIII, como consta de tabla pública que se halla en la librería común de el Real Colegio de esta universidad; para maior seguridad en punto tan grave recurrimos al Ilustrísimo Señor Arzobispo de Valencia Predecesor, de Vuestra Señoría, Ilustrísima, quien la concedió, en 18 de Noviembre de 1731, amplía y sin limitación alguna, practicable según hasta aquí se ha practicado, y dego expuesto. La Biblioteca común, tiene alguna renta pero nunca se ha aplicado parte de ella para comprar libros prohibidos: y los que oy tiene, y van en el certificado adjunto, son los que algunos Religiosos que tenían licencia para retenerlos dejaron en su muerte, y se han ido incluyendo en dichos sitios. Espero de la Benignidad de Vuestra Señoría Ilustrísima que se servirá como se lo suplico, continuase esta facultad, dándome muchas órdenes de su maior obsequio.

Dios guarde a Vuestra Señoría Ilustrísima y prospere su persona en la maior felicidad, lo mucho a que le ruego. Convento de San Esteban de Salamanca, primero de Julio de 1747. Fr. Alonso Rincón, Prior”.

“Fray Juan Godoy Maestro de estudiantes del convento de San Esteban, orden de Predicadores de la Ciudad de Salamanca, y como tal, Bibliotecario de la librería común de él y de la secreta de libros prohibidos. Certifico y juro in verbo sacerdotia, que en dicha librería secreta, ay los libros prohibidos por el Santo Tribunal de España, que son los siguientes:

La Biblia santa en francés, en tres tomos.

Historia del Concilio de Trento de Pedro Suave.

Quesnel in evangelia dos tomos.

Ludovici Labaterii de spectris lemuribus.

Georgi Horni orbis politicus.

Guía espiritual de Molinos.

Antony Reyserii de origine Atheismi.

Henerici VIII Reg. Anglie assentio sept sacra.

Amadeo de Amadeis.

Erasmus, sin corrección, en 5 tom.

Cornelii Jansenii Episcop. Yprenin Agustinus.
 Propositiones Cornelii Jansenii.
 Disputationes theologicas de Justino. Origin. Autor Pedro González de Rosende.
 Pedro Gribert, Corpus Juris, Canonizi 3 tom.
 Responia aux Letres provinciales.
 Apologie del letres provinciales.
 Letres, escripte, de Luis de Montalte.
 Historia de (...) Serri.
 Lamina con nombre supuesto de Agustín Lebran.
 Apología por la controversia dogmática, por Fr. Francisco Galiano.
 Controversia dogmática por el mismo.
 Libelus suplex pro origine et antiquetate orden carmelitrum.
 Historia profética del Carmen. Autor Fr. Antonio Santa María.
 Historia del Concilio de Pissa.
 Comentari Joan Coclei de actis Luteri.
 Theatro Jesuitico Apologético Francisco de la Piedad.
 Junta Magna.
 La Inocencia Vindicada.
 Anales Dominicos [...] dos tom.
 Cartas Provinciales.
 La Pecadora arrepentida.
 Advertencias Políticas de Mazarin.
 Exercicios devotos de Palafox.
 Guillermi Banchelas de Potestate.
 Honori Reggi de Statu Ecclesia Britanica.
 Respuesta sin respuesta, su oro al César.
 Pleytos de los libros por Rodrigo Rodríguez.
 Secretos de Don Alexo Piamontés.
 Manio, de Virtutibus infidelium.
 Secretos de Naturaleza.
 Ramillete de Divinas Flores.
 Instrucción de Príncipes del modo con que se gobierna los Padres de la Compañía.

Llave maestra de los entresijos de la gran sotana.
 Questiones, theologico Morales contra los Padres.
 Alberti Pii Contra Erasmo.
 Theses theologica de Predestinatione, gratia et libero arbitrio.
 Instrucciones Generales en forma de Cathecismo, por Don Manuel Villegas.
 Prioru Clipeus P. Fr. Thomás Elisius.
 Nueva maravilla de la Gracia de Fr. Francisco Ameyugo.
 Concordancia Mística al Marqués de Aytona por Don Bernardo Planes, cartujo.
 Cathedra de la Cruz, por Fr. Matheo de la Natividad.
 Regla de la 3ª orden elucidada, por Fr. Martín Torrecilla.
 Apología de la verdad contra varias imposturas por el Padre Antonio Xaramillo.
 Responsum anti apologeticus ecclesie Catholice contra Blasphemias Joannis Fraci Burdei.
 Espejo de consolación de tristes
 Bommeri Jus publicum.
 Sansotino Historia Universal del imperio (...)
 Humilima Supplicatio. Autor Fr. Bernardo Rías.
 Virga Censoria. Autor Fr. Joan de San Angelo.
 El Christiano interior, traducido por Francisco Cubillas.
 Apología por hisqui ex Patriarcharum. Autor Fr. Henrico Mauroi.
 Postile sive conciones Feri. Autor Joan Grintero.
 Veritas nuda, dilucidacio. Autor Cesare Diunner.
 Gesta Romanorum.
 Relaciones de Antinio Pérez.
 Apología sobre la autoridad de los Santos Padres de la Iglesia, autor Antonio Monroy.
 Instrucciones en forma de Cathecismo, su autor Manuel de Villegas.
 Respeto a los Decretos del Consejo Supremo de la fee, Fr. Joseph de la Encarnación.
 Memorial informativo en defensa de Sor Luisa de la Ascensión, por Fr. Pedro Balbás.
 Copia de lo que un botero de Burgos respondió a dos cartas.
 Copia de lo que un Doctor de cierta universidad escribió; a un Prebendado, sobre la concepta (...) secreta.
 Entresijos de la compañía.

Questiones Theológico Morales.

Carta escrita por un canónigo de la Iglesia de Barcelona, al Dr. Ignacio Jordi.

Juicio universal, y pasto singular de conceptos ocultos.

Carta familiar y los demás pertenecientes sobre sobre la ascendencia de Nuestro Padre Santo Domingo.

Virtud al uso y mística a la moda.

Declaración parética, contra los ambiciosos concentos de los monges de San Bernardo.

Y para que conste al Ilustrísimo Señor Inquisidor General en virtud de su Edicto de trece de Febrero de este año de que se entregó un tanto en este convento, el día veinte y uno de Maro, en cuio día se leyó a Massa primera, doy el presente firmado de mi mano, en dicho convento, a primero de Julio de mil setecientos quarenta y siete. Fr. Juan Godoy”.

Texto 4. Carta del Monasterio de San Claudio de León al Santo Oficio, del 25 de Mayo de 1747, firmada por el abad del mismo fray Pedro Perales, y el secretario fray Leandro Raimundez, quien revisó el listado que aportó el bibliotecario el 27 de mayo de 1747.

“Mi Señor y Dueño, en cumplimiento del precepto de Vuestra Señoría Illustrísima expedido a los trece de febrero deste presente año, en quanto a la retención de libros prohibidos que el Santo Tribunal y guardados en las librerías públicas de los monasterios, yglesias y colegios, digo que en la deste [...] monasterio de San Claudio de León no ay otros ni de otra forma reservados, si no como se contiene, en esta lista, y certificación adjunta; para que Vuestra Señoría Illustrísima disponga lo que más convenga al servicio de Dios y pureza de Nuestra Santa Fe, que eso executaré con toda puntualidad y debida obediencia en este Monasterio ninguno tiene oy que tenga, ni aya tenido licencia de leer semejantes libros: si Illustrísima no halla inconveniente en conceder esta facultad de leerlos, al Abbad [...] y al lector de theología moral, no a las personas, sino que razón de su oficios, recibiremos merced y estimaremos el favor. Dios guarde la vida de Vuestra Señoría Illustrísima quanto le suplico en este Monasterio de San Benito y Mayo 25 de 1747. Fray Pedro Perales Abbad de San Claudio.

Yndice de los libros condenados que ay en la librería de San Claudio de León [...] otro: Dios Contemplado, su autor el Padre Martín Zeaorrote. Otro Tesoro de los Christianos de el Padre Antonio Velázquez Pinto [...]. Los quales quedan en una alacena o estante cerrado con su puerta echa de celosía i su llave que tiene el Padre Abbad de dicho Monasterio, la que no se da a persona alguna de qualquier estado o condición que sea, no teniendo licencia para leerlos de el Santo Tribunal de la Ynquisición. Certifico yo el infra escrito Secretario que soi [...] y consejo de San Claudio, ser así todo lo contenido en ese papel pues a vista mía a registrado el Bibliotecario de la librería común toda ella, libro por libro [...]. Maio 27 de 1747. Atentamente Fray Leandro Raimundez.”

Texto 5. Carta del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca al Santo Oficio, del 7 de mayo de 1747, firmada por el licenciado superior fray Juan de Loyola.

“Remito a Vuestra Señoría Ylustrísima la lista de los libros prohibidos con la relación de las licencias que ay en este Real Colegio para tenerlos, de su uso, y del modo con que se guardan con la certificación de todo, que va puesta al pie de ella del Padre Prefecto de la librería. Los Padres Maestros, para quienes sirven las licencias generales de leer los dichos libros, quando se ofrece impugnarlos o responder a las inventivas tan repetidas contra nuestra Religión, fuera de los Maestros Jubilados que regularmente suele aver algunos, y al presente con tres, suelen ser los dos cathedráticos de Prima y Vísperas de la Univeridad, el cathedrático de Escripura, el de la tercera cathedra, las quales dos se leen en el Colegio, un cathedrático, que lee en la Universidad una lección extraordinaria, y otro (y a vezes dos) para presidir los casos, las conferencias, substituir a los otros Maestros, y asistir a los concursos. Fuera de esta licencia general, que solo sirve para dicho fin, tienen licencia particular, y en la forma ordinaria de los Señores Predecesores de Vuestra Señoría Ylustrísima, los P.P. Maestros Miguel de Sagandoy cathedrático de Prima jubilado, Luis de Lossada, cathedrático jubilado de Escripura, Fernando Morales cathedrático jubilado de Vísperas, Salvador de Ossorio cathedrático actual de Prima, Gabriel del Barco, actual cathedrático de Vísperas, Ignacio Ossorio cathedrático de Tercia y yo actual superior de este Colegio. Siempre se ha considerado por precisa la facultad de expurgar libros, así por los que de nuevo se mandan expurgar, como por los que suelen traer de fuera especialmente los que empiezan a estudiar la facultad de leyes y porque también se suele encontrar en la librería alguna vez uno u otro libro, que se han hecho de ella, y de las librerías copiosas que se hallan en los Aposentos. Esta facultad la han solido conceder los Señores Ynquisidores generales, y con limitación, ya sin ella unas vezes con el nombre de los officios de Prefecto de la librería, y de cathedráticos de Prima, y Vísperas en la Universidad, y ya también a sujetos particulares y con expresión de sus nombres, y de esta manera la tienen al presente dada por el Señor (...), los P.P Maestros Miguel de Sagandoy, Salvador Ossorio y Fernando Morales.

En esta consideración suplico a Vuestra Señoría Ylustrísima se sirva de confirmar todas las referidas licencias o las que pareciere a Vuestra Señoría Ylustrísima, como lo espera de su Benignidad por la atención particular, que se merecen este Real colegio, Principal Seminario de toda la compañía y los P.P. Maestros, que en él trabajan para la enseñanza pública e instrucción de los de dentro, y de fuera de la Religión. A Nuestra Señoría Ilustrísima. Salamanca 7 de Mayo de 1747. Licenciado Superior Fr. Juan de Loyola”⁷⁶¹.

⁷⁶¹ Como comenté en el texto de la tesis, el listado de obras prohibidas de esta carta, realizado el 7 de abril de 1747 por fray Miguel de Sagandoy, catedrático de prima jubilado y encargado de la biblioteca, era un pequeño cuaderno que se asemejaba a un Índice de Libros Prohibidos, pues se dividía de manera alfabética, citando al autor y su obra. En su contenido había un gran número de títulos, entre ellos obras de literatura espiritual y libros de contenido religioso, como por ejemplo: Antonio de Monroy, Apología sobre la autoridad de los SS.PP. y doctores de la Iglesia; Alberto de Nodal, Misterios de la Pasión de Christo; Bernadino de la Cueva, Vuelo de las plumas sagradas; Francisco de Cubillas, Christiano interior; Fray Martín Torrecilla, Consultas morales y varias apologías; Fray Juan de la Anunciación, La Inocencia vindicada; Gregorio Ponce de León, Apología contra la Inocencia Vindicada; Juan de Palafox, Vida interior; Pedro Soave, Historia del Concilio tridentino.

Texto 6. Carta del Convento de San Pedro de Pastrana al Santo Oficio, del 3 de mayo de 1747, firmada por el presbítero fray José de la Concepción.

“Haviendo llegado a mi noticia el justo decreto expedido por Vuestra Señoría Ilustrísima en que revoca las licencias concedidas por ese Santo Tribunal para el uso y lección de libros prohibidos: Pongo en su consideración, como en este convento de Carmelitas Descalzos de San Pedro de Pastrana, sólo se hallan al presente en su Archivo, dos libros repetidos de la Inocencia Vindicada, y el Opúsculo de Amadeo Ximena Lomarense, de los cuales no estoy enteramente certificado, si están absolutamente prohibidos, por no hallarse en esta casa el expurgatorio. En todo caso los someto a las disposiciones de Vuestra Señoría Ilustrísima para que disponga, y mande lo que debo hacer de estos, los que entregaré, en caso de no permitir su retención y a la persona, que Vuestra Señoría determinare. Espero el aviso, y es que Vuestra Señoría Ilustrísima me mande seguro, que como fiel, y verdadero subdito, obedeceré en quanto fuere servido ordenarme. (...) pido a Nuestro Señor prospere a Vuestra Señoría Ilustrísima la vida (...) Pastrana y Mayo 3 de 1747. Fr. Joseph de la Concepción, Presbítero”.

Texto 7. Carta del Monasterio de San Martín de Madrid al Santo Oficio, del 1 de mayo de 1747, firmada por el abad del monasterio fray Sebastián de Vergara y el bibliotecario fray Martín Sarmiento.

“Certifico yo fray Sebastián de Vergara Abad y Cura propio de este Monasterio y Parroquia de San Martín de Madrid, que en un ángulo de la Bibliotheca común del dicho Monasterio ay un armario cerrado en el qual, en virtud de licencia que el dicho Monasterio tiene in scriptis, para retener en custodia libros prohibidos, ay reservados los libros del infraescrito catálogo; cuya enumeración, y registro, se le encomendó al Padre fray Martín Sarmiento, lector jubilado de theología, chronista General, y archivero de la religión de San Benito, y Bibliothecario de la dicha común Bibliotheca; atento a que el dicho religioso tenía antes, licencia y facultad in scriptis, para leer y expurgar libros, y actualmente lo tiene de palabra del Yllustrísimo Señor Ynquisidor General; y que así mismo, por ser el dicho, hijo profeso del dicho Monasterio, en cuya Bibliotheca se deben colocar todos sus libros después de su muerte, él ha tenido siempre, y tiene las llaves del dicho armario, en el qual se hallan cerrados los libros siguientes.

Natal Alexandro de la edición de París de 1699, los 4 tomos asta el siglo 12. 4 fol.

Don Francisco Bravo, Vida de D^a María Orozco, tres exemplares. Madrid 1719. 3 fol.

Fr. Hermenegildo de San Pablo Origen del Instituto Geronymiano. Madrid 1669 1 fol.

Ejusdem. Defensa por la Religión Geronymiana. Zaragoza 1662. 1 fol.

Ejusdem. Desempeño Geronymiano. Valencia 1678. 1 fol.

Ejusdem. Instrucción previa. Zaragoza 1671. 1, 4^o.

Cartas Provinciales, en 4 lenguas. Colonia 1684. 1, 8^o.

Tuba Magna mirum changens sonum dos exemplares. Argentina 1717. 4, 8^o.

Antonio Pérez. Relaciones y cartas, folio. 1, 8°.

Fr. Francisco Galiano, Controversia Dogmática, en latín. Madrid 1696, dos ejemplares. Y el mismo en castellano. Madrid 1696. 3, 4°.

Fr. Félix Alamín, Espejo de Verdadera y Falsa Confesión. Madrid 1695. 1, 4°.

Padre Juan Mariana de Monetae mutatione. 1, fol.

Padre Juan Maldonado, de Sacramentis. León 1614. 1, 4°.

Amadeo Gurmenio, Adversus quorundam expostulationes. Madrid 1664. 1, 4°.

Antonio Velázquez Pinto, Tesoro de los Christianos, dos ejemplares. Madrid, 1664. 2, 4°.

Don Juan Chrysostomo Cloriz, Desagrario de la oratoria. Zaragoza, 1735. 1, 4°.

Francisco de Cubillas, Quinta esencia de el Amor de Dios. Madrid, 1681. 1, 4°.

Anti. Conclusiones Basilianas; y otros, tres o 4 pliegos en pro, y contra del Doctor Ferreras. 2, 4°.

Fr. Pedro Manso, de Viriutibus in fidehum. Madrid, 1721. 1, 8°.

Guiltemo Cambosero, Annales. Leyden, 1639. 1, 8°.

Nuevo Testamento, latín, francés, con notas. París, 1699. 5, 8°.

Juan Cochleo, de Actis, el scriptis lutheri. Maguncia, 1549. 1, fol.

Michael Roupel, Historia Pontificia Jurisdicciones. París, 1625. 1, 4°.

Andrés Eliverto, lib. 4. Critici Sacri. Génova 1660. 1, 8°.

Juan Feldem, Annotata in Protium. Amsterdam, 1653. 1, 12°.

Juan Henichio, Historia Ecclesis et Civilis (...) 1670. 2, 4°.

Juan Micaelio Syntagma Historiarum. 1, 4°.

Juan Druso, de sectis judaicis. Amberes, 1619. 1, 4°.

Rudolfo Hospiniano, de Templis, (...) 1603. 1, fol.

Pedro Soave, Historia Concilii Tridentini (...) 1658. 1, 4°.

Amadeo de Amadeis. Turín, 1736, castellano. 1, 8°.

Il Divortio Celeste (...) 1643, italiano. 1, 12°.

Y para que conste, obedeciendo el orden del Ilustrísimo Señor Ynquisidor General y Santo Tribunal así lo certifico en San Martín de Madrid y Mayo 1 de 1747.

Fr. Sebastián de Vergara, Abad y cura, Fr. Martín Sarmiento, Bibliothecario”.

Texto 8. Carta del Convento de Carmelitas Descalzos de Valladolid al Santo Oficio, del 29 de mayo de 1747, firmada por el prior fray Manuel de Santa Teresa.

“Cathálogo de los libros y papeles recogidos por el Santo Tribunal que se hallan en este Convento de Carmelitas Descalzos extramuros de Valladolid

Pedro Redan comentario in libros Machabeorum impresso en León de Fracia año de 1651.

Gerónimo Columbo De Angelica et humana hieanchia impresso en León de Francia año 1627.

Tomo quarto Apologético de el P. Torrecilla, segunda impresión, impresso en Madrid año de 1685.

Visita General de el Rey Supremo Dios a todos sus vasallos razionales por el P. Maestro Fr. Gabriel Morales impresso en Madrid año de 1651.

Otro tomo de el mesmo impresso el mismo año.

Enarratio Clementorum Hitrología por Valentín Davon, amplissimi Senatus colonunsis Mathematicarum ordinario impresso en Colonia año de 1560.

Nueva maravilla de la gracia descubierta en la vida de la Madre Sor Juana de Jesús María monja de Santa Clara de Burgos escrita por el P. Fr. Francisco de Ameyugo, impresso en Madrid 1673.

Sermones varios de Santos por el P. Fr. Manuel Guerra impresso en Madrid año de 1677.

Commentarios a Virgilio sin autor ni noticia de impresión.

Segunda, tercera, quarta y quinta parte de Espejo de Consolación [...] impressos todos los quatro tomos en Barcelona, en casa de Jaime Palban año de 1580. Su autor Fr. Juan de Dueñas de la Orden de San Francisco.

Primera parte de espejo de consolación de tristes por un frayle y predicador de el orden de San Francisco impresso en Amberes, en casa de Martín Nuncio, sin decir el año de su impresión.

Quatro tomitos de Decar Carmeli, su autor P. Joseph Andrés impresso Zaragoza por Juan de Ibar año de 1669.

Guía de los devotos y esclavos del Santísimo Sacramento y de la Virgen desterrada por el P. Maestro Fr. Antonio Albarado, Predicador de San Benito el Real de Valladolid, impresso en Valladolid y está recortado el año y el impresor.

Tratado de varios exercicios y de las cosas, que ayudan abren [...] por el Reverendísimo Señor Fr. Juan López de la Orden de Santo Domingo Obispo impresso en Valladolid por la viuda de Francisco Sanz de Córdoba año de 1628.

Libro muy provechoso para todos los fieles cristianos, el qual mandó traducir la mui poderosa y christiana Santa Leonor Reyna de Francia traducido por el Maestro Xarava Capellán de dicha Señora, contiene siete salmos penitenciales, los quinze graduales, las lamentaciones de Geremías, una carta para la Reyna y otra para el lector; todo en romance sin año de impresión.

Saena litania cum breve pia qua cotidiana exercitatione. Impreso en Amberes oficina plantina a Balthasar Moreto año de 1629 otro impreso año 1656.

Passión de Nuestro Redemptor y salud, Crispto trovada por Diego de San Pedro impreso Valladolid por Gregorio de Bedonia año de 1629⁷⁶².

Deum al Glorisiu Patriarcha San Joseph sacado de las obras del P. Francisco Garzía de la Compañía de Jesús impreso en Salamanca por Gregorio Ortiz Gallardo año 1688.

Litanis duleissimi nimini Jesu: con otras letanias sin autor, impresor y año.

Litania San Joseph San Theresia dos sin año, impresor y autor.

Oficio de Purísima Concepción en romanze impreso, no dice donde, por Nicolás Rodríguez año 1650.

Deum al Glorioso San Joseph sin principio ni fin, ni autor.

Misterios de la Passión y muerte de Cristo Nuestro Redemptor y orden de rezar por ellos de mucha utilidad y provecho para todo fiel cristiano. Compuesto por Alberto Nodal impreso en Salamanca por Francisco Roeles, no dice año de impresión. Las licenzias para qualquier impressor son de el año de 1644, al último dice, que se imprimió año de 1651, otro del mesmo año. Otros de lo mesmo que todos. Son siete.

Oras de Fr. Luis de Granada sin principio ni fin.

Ramillete de Flores, compuesto por Bernardo Sierra, impreso en Madrid por Bernardo Villadiego año de 1667.

Vida y Purgatorio de San Patricio, sin principio ni fin.

Breve recopilatorio de una deum mui agradable al Glorioso San Joseph compuesto por el P. Fr. Gabriel de la Concepción Agustino Descalzo impreso en Madrid por Catalina de Barrio año de 1641, otro del mismo sin principio ni fin.

Instrucciones para la cofradía de los esclavos de la Santísima Virgen desterrada que se fundó en San Benito el Real de Valladolid por el P. Fr. Antonio Albarado impreso en Valladolid por Francisco Sanz de Córdoba.

Litania Sacrosantia Eucharistis ac dulcissimi nominis Jesu o Patre Ignacio Martino societatis Jesu [...] impreso en Salamanca año 1585.

Un papel manuscrito con los versos de San Gregorio y oficio de espíritus y letanía de Nuestro Jesús con una concesión de indulgencia de Innocencio Octavo en romance que las devociones en latín.

Cinco libritos modo de ofrecerse en (...) esclavitud a la Emperatriz de los Cielos, no dice año.

Epístolas y evangelios según el orden de la Madre Iglesia con los sermones y doctrinas todos los Domingos, y fiestas principales, y señaladas de todo el año corregidos y reformados por el P. Fr. Alonso Montesinos, de la orden de los Menores sin principio ni fin.

⁷⁶² Dicha obra, que se incluye dentro de los libros de literatura espiritual, centrada en la Pasión de Cristo, aunque tuvo una redición en el siglo XVII, la obra es de 1492.

Corona de flores de épíctos admirables que los santos dan a la Virgen María de el Amparo; dispuesta por un devoto suio descalzo de Nuestra Señora de la Merced. Impreso en Valladolid por Bartholomé Porsoles año 1652. No ai más que seis ojas, en medio faltan, no se quantas.

Defensa de las proposiciones quitadas por el nuevo expurgatorio de la Historia Profética de la Orden de Nuestra Señora de el Carmen por el Padre Fr. Martín de Jesús María, lector del Carmelo Descalzo de Salamanca, impreso en Madrid por Juan González qño 1632.

Fr. Manuel de Santa Theresa Prior de este convento de carmelitas descalzos extramuros de esta ciudad de Valladolid, zertifico que los libros arriba mencionados, están guardados debajo de llave en un caxón que está en la mesma librería de dicho conventocuia llave se guarda debajo de otras tres, que sirven a la arca que cierra de tres llaves, con que vienen a estar dichos libros con tanta custodia que son necesarias quatro llaves para abrir el cajón donde se guardan: ya para que conste lo firmo en este dicho convento a 29 de mayo de 1747. Fr. Manuel de Santa Theresa, Prior”.

Texto 9. Carta del Convento de Santa María de Jesús, conocido por el pueblo como de San Diego, de Alcalá de Henares, al Santo Oficio, del 12 de mayo de 1747, firmada por el Guardián del convento, fray Felipe Pastrana:

“Señor en cumplimiento del último Decreto de Vuestra Señoría Ilustrísima, di orden a los Padres Bibliothecarios de este convento de Santa María de Jesús (vulgo San Diego) de esta ciudad de Alcalá, para que no solo anotasen todos los libros, que en los cajones de la librería nueva se hallasen recogidos, y cerrados, por estar prohibidos; pero que rexistrasen con todo desvelo por los índices expurgatorios, si con el motivo de haverse pasado todos los libros desde la librería antigua, y haverse augmentado otros muchos en la nueva, se huviese introducido alguno en los estantes abiertos, que debiese estar en los sobredichos cajones cerrados, y fabricados para este fin. Y habiéndolo executado; parece hallarse según el expurgatorio todos los tomos que van anotados en la lista adjunta; donde assimismo se expressan los que o por razón de Author o de algunas proposiciones piden expurgarse, o anotarse según el Índice: todos los quales quedan con todo resguardo en los referidos cajones, y bajo de llave, que queda en mi poder, asta que o se anoten, o se expurguen por quien Vuestra Señoría Ilustrísima ordenase.

Siendo tan necesario en esta tan delatada librería quien tenga facultad para la dicha expurgación, suplico a Vuestra Señoría Ilustrísima se sirva de dar su Commisión para este efecto a el Padre Fr. Francisco Antonio Serrete Predicador Mayor y Bibliothecario Principal de dicha librería o a quien sea de su mayor agrado.

Remito assimismo essa licencia de un súbdito a Vuestra Señoría Ilustrísima cuya vida pido a Dios Nuestro Señor guarde muchos años para lustre de Nuestra Santa Fe, y mayor gloria de su Magestad de este de Santa María de Jesús (vulgo San Diego) de Alcalá y Mayo 12 deste 1747. Fr. Phelipe Pastrana.

Prohibidos.

Jacobi Stuardi Opera edita a Jacobo Mantuano, en fol. Francofurt 1689.

Juan del Olmo, Arbol Seraphico. En fol. Barcelona. 1703.

Bernardus Legenus Van Spen, el Sexto tomo de su obra. En fol.

Nicolás de Jesús Belando, Historia Civil de España. En fol. Madrid. 1740.

Ginés de Quesada Vida de la Venerable Gerónyma de Manila. Fol. Madrid. 1717.

Joseph Esteban de Noriega, La Pecadora arrepentida. Fol. Madrid. 1737.

Matheo de la Natividad, Cáthedra de la Cruz. En 4. Valladolid. 1639.

Melchior Haiminsfeldius Goldastu, Alamannicasum. Fol. Francofurt. 1606.

Ángelo Niulpes a Monte Peloso [...]. Fol. Neapoli. 1637.

Augustinuis Le Blanc, Historia Congregationum de Auxiliis. Fol. Lovani 1700.

Francisco Santovino, Annali de la Casa Othomana. En 4. Venecia. 1671.

Natalis Felui Compendium Qualificabilum. En 4. Majonica. 1681.

Alonso López Magdaleno, Manifiesto Chrónológico Satisfactorio. En 4. Madrid. 1679.

Joanetin Niño Interrogatorio en la causa de la Venerable Sor Ana María de San Joseph. En 4. Salamanca. 1632.

Antonio de Monroy, Apología sobre la autoridad de los Santos Padres y Doctores. En 4. París. 1627.

Martín de Cearrote, Dios Contemplado. En 4. Madrid. 1672.

Memorial de la lámina que hallaron en el Monte Sacro de Granada en fol.

Gabriel López Navarro, el Prelado Religioso. En 4. Madrid. 1651.

Hernando Camargo, Tribunal de la conciencia. En 8. Madrid. 1628.

Georgiu Major Sententi Veterum Poetarum. En 8. Lugdune. 1566.

Nicolau Hanapi Exempla Virtubum et Vibrorum. En 16. Venetys. 1537.

Juan Francisco Senault, El Hombre reo. En 8. Madrid. 1739.

Tomos Mandados Expurgar.

Juan de Manreta, Santos de España. Fol. Cuenca, 1594.

Baptista Platina, De Vitis Summon Pontificum. Fol. Colonia. 1562.

Mandinu Manoni Hypotiposeon. Fol. Salamanca. 1582.

Dionisio Bonfant Santos de Cerdeña. Fol. Callex. 1635.

Gabriel de Morales, Visita General de Dios. Fol. Madrid. 1651.

Antonio Vieyna Sermones del Rosario. Fol. Barcelona. 1734.

Josephu Langi Polgantea. 4 tom. Fol. Argentona. 1645.

Joannu Pruteru Scriptorum Historia Auguste. Fol. Hanove. 1611.

Hericu Anphius Mystica Theologia. En 4. Colonia. 1611.

Franciscus Vallerum de Sacra Philosophia. En 4. Augrute. 1587.

César Calderary Conceptos escriptoriales sobre el Miserere. En 4. Madrid. 1598.

Rayneruis Snoygoudanus Psalterium paraphasibu illusta. En 16. Lugduni. 1554.

Fortunarum Sprecherum Palladis Reshies. En 24. Lugduni. 1633.

Thomas Smithius de Republica Anglorum. En 24. Lugduni. 1630.

Fr. Phelipe Pastrana. Guardián”.

Texto 10. Carta del Monasterio del Poblet al Santo Oficio del 30 de septiembre de 1747, firmada por el Abad Francisco Fornaguera y el maestro y bibliotecario Jaime Finestres, quien realizó el listado de obras:

“Muy señor mío, este correo he recibido casualmente por vía del Señor Joseph Rubinal familiar de el Santo Oficio, un Decreto de Vuestra Señoría Ilustrísima expedido en el mes de Febrero del presente año; y me ha causado no poca admiración; que Decreto tan sustancial no lo remitiesse a su tiempo el secretario de la Santa Inquisición de Cataluña, que acostumbra embiar los carteles de libros prohibidos o expurgando, y los demás concerniente a aquel tribunal. Devo atribuirlo a descuido. En fin luego que recibí el Decreto de Vuestra Señoría Ilustrísima he puesto en execución su contenido mandando al Padre Maestro Don Jaima Finestres Bibliothecario Mayor de las librerías comunes de este Monasterio, y Comisionado de el Santo Oficio para expurgar libros, formase el catálogo de todos los libros prohibidos, que sacados de ambas librerías comunes, se guardan en Armario particular destinado a ese fin, cerrados con llave que está solamente en mi poder, sin permitirle a otro que al dicho Padre Maestro Finestres para sólo él efecto de encerrar en el los libros que de nuevo se van prohibiendo. No ay en este Monasterio Monge alguno, que tenga licencia de leer libros prohibidos, sino que estos se retienen, como siempre se han retenido en dicho Armario cerrados con la custodia que llevo dicho. Remito el catálogo de todos ellos, a fin de que si este común necesita de especial permissio de Vuestra Señoría Ilustrísima para retenerlos, aún después de denunciados, se digne Vuestra Señoría Ilustrísima favorecerle con ella. Y con esta ocasión ofrezco mi persona y dignidad, y a todo este Monasterio a la disposición de Vuestra Señoría Ilustrísima desseando repetidas ocasiones en que pueda manifestarse mi obediencia a los preceptos de Vuestra Señoría Ilustrísima.

Dios guarde la persona de Vuestra Señoría Ilustrísima muchos años que suplico. Poblet 30 de septiembre de 1747. Francisco Fornaguera, Abad de Poblet.

Cerifico yo el infraescrito, que en la pared que media entre las dos quadras de la librería común deste Real Monasterio de Poblet ay un Armario capaz, destinado para los libros prohibidos, los quales están en él cerrados siempre con llave, que está en poder de sólo el Abad. El catálogo de dichos libros es como se sigue.

Libros prohibidos sacados de la librería que dio a este Monasterio de Poblet el Excelentísimo Señor Don Pedro Antonio de Aragón por los años de 1670.

Política succincta M. Balthazaris Cellarii. 1. Tom. en 12.

Manual de Oraciones. Por el Maestro Simón Varrapeo. 1. Tom. en 8.

Selva de aventuras compuesto por Gerónimo de Contreras. 1. Tom en 8.

Avisos de Padre y Rosario de Nuestra Señora Por Don Francisco Villalva. 1. Tom. en 8.

Historia delle Guerra della Germania inferiere dei Ger. Conestaggio. 1. Tom. 8.

Respuesta por la limpia concepción de Nuestra Señora al Memorial del Prado de la Mancha. Por el Padre Fr. Francisco de la Madre de Dios. 1. Tom. en 4.

Rerum natura, juxta propria principia. Por Bernardino Telesium. 1. Tom. 4

Centella del Cielo. Por Don Francisco de Andosilla y Enriquez. 1. Tomo. En 4.

Emblemata anniversaria Academia Altorfina. 1. Tom. en 4.

Nueva maravilla de la gracia descubierta en la vida de la Venerable Madre Sor Juana de Jesús María. Por el Padre Fr. Joseph Ximénez Samaniego. 1. Tom. en 4.

Angelica et humana Hierachia. Aucto Hieronymo Columbo. 1. Tom. en fol.

Commentaria in libros Machabaeorum. Auctore R. P. Redano. 1 tom en fol.

Las obras y Relaciones de Antonio Pérez secretario de Estado que fue del Rey de España Don Phelipe II deste nombre. 1. Tom. en 8.

Jardín de flores curiosas. Por Antonio de Torquemada. 1. Tom. en 8.

Icones, sive Imagines viva, literis CL Virorum Italia, Graecia, Germania. Gallia, Anglia, Ungaria. Por Nicolaum Reusnerum. 1. Tom. en 8.

Compendium Historia Bavaticae Auctore. Julio Caesare. 1. Tom. en 16.

Politica Generalis Auctore Joah. Ang. Werdenhagen. 1. Tom. en 16.

Hugo Grotius de Mari libero, et P. Merula de Maribus. 1. Tom. en 16.

Memorabilia celebriorum veterum Rerumpublicarum. Auctore Antonio Chysio. 1. Tom. en 16.

Psyxologia vera L.B.T. Auctore Joanne Angelio. 1. Tom. en 16.

Caroli Moline. Opera Omnia. 4. Tom. en fol.

Eucharistica Chronologia. Auctores Fr. Antonio Serpensi. 2. Tom. en fol.

Biblia Sacra en español. 1. Tom. en fol.

Biblia Sacra en lengua italiana. 1. Tom. en fol.

Origen y continuación del Instituto y Religión Gerónima. Por Fr. Ermenegildo de S. Pablo. 1. Tom. en fol.

Historia General Profética del Orden del Carmen. Por Fr. Francisco de Santa María. 1. Tom. en fol.

Historia navalis. Antonii Thysii. 1. Tom. en 4.

Legatus Frederici de Marselaer. 1. Tom. en 4.

Historia del Concilio tridentino di Petro Soave. 1. Tom. en 4.

Vida espiritual y perfección christiana por Fr. Antonio Sobrino. 1. Tom. en 4.

Vida de la Beata Águeda de la Cruz por Fr. Antonio de los Martyres. 1. Tom. en 4.

Dios contemplado y Christo imitado. Por el P. Martín de Ceaorrote. 1. Tom. en 4.

Tractatus de magnis conjunctionibus Auctore Albumasar. 1. Tom. en 4.

Historia de la Distruttione della Indie occidentali. Por Bartholome dell'Case o Casaus. 1. Tom. en 4.

Libros prohibidos sacados de la librería antigua del Monasterio de Poblet añadida nuevamente de algunos libros modernos.

Il cardinalismo di Santa Chiesa. 3. Tom. en octavo.

Conclave di Clemente IX. 1. Tom. en 8.

Discorsi in torno al interessi di Roma, di Francia, et di Espagna. 1. Tom. en 8.

Il Mercurio Postiglione di questo è laltro mondo. 1. Tom. en 8.

L'Ambasciata di Romolo àRomani. 1. Tom. en 8.

La Dieta di Vari Autori. 1. Tom. en 8.

Diario e Lettera sopragli Affari correnti di Don Giovani de Austria et il lamento di Monaci, et Fratti contro la corte di Roma, et risposta de la corte al lamento de Monaci, et Fratti. 1. Tom. en 8.

Virtud al uso y Mystica a la moda, su Autor Don Fulgencio Afán de Ribera. 1. Tom. en 8.

La France de Masquee. 1. Tom. en 8.

Traite Historique de Lastablissement et des Prerrogatives del Eglise de Rome. Par Mor. Mainbourg. 1. Tom. en 8.

Noticia universal de Cataluña. 1. Tom. en 4.

Interrogatorio de la vida de la Venerable Madre Sor Ana María de San Joseph. Por Fr. Juanetín Niño. 1. Tom. en 4.

Notica universal de Cataluña, y sermón sobre el mismo assunto. 1. Tom. en 4.

Instrucción de sacerdotes. Su Autor Don Fr. Juan de Almoguera Obispo. 1. Tom. en 4.

Tesoro de los christianos. Por el P. Antonio Velásquez Pinto. 1. Tom. en 4.

Bilibaldi Pirckaheimeri opera Política, Historia, Philológica, et Epistolica. 1. Tom. en fol.

La Pecadora arrepentida. Por el Maestro Fr. Joseph Estevan de Noriega. 1. Tom. en fol.

La Criusta Statera de Purpurati Ms. 1. Tom. en 4.

Vida Evangélica y Apostólica de los Frayles menores. Por el P. Fr. Miguel de la Purificación. 1. Tom. en fol.

Defensa por la Religión Gerónima de España, y su antigüedad. Por Fr. Ermenegildo de San Pablo. 1. Tom. en fol.

Noticia Sacri Romani Imperii. Auctore Joanne Henrico Boeclero. 1. Tom. en 4.

El christiano interior. Por Don Francisco de Cubillas Doniague. 2 exemplares en 4.

Quinta Essencia del amor de Dios. Autor el mismo. 1. Tom. en 4.

Quaressimale del P. Salvatore Cadana di Torino. 1. Tom. en 4.

Rimas Sacras tomo tercero de las Obras Poéticas del Conde Don Bernardino de Rebolledo. 1. Tom. en 4.

Discurso léxico- canónico moral práctico. Por Don Francisco Martín Rangel, dos exemplares en 4.

Brevis vitae lactentium defensio. Auctore Mag. Felice Genover. En 4. El original y 29 exemplares impressos.

El Maestro Jaime Finestres Bibliothecario”.

Texto 11. Carta del convento de San Pedro Mártir de Toledo al Santo Oficio, del 7 de julio de 1747, por el Prior y Capellán fray Pedro Mártir Gómez, quien también elaboró la lista de los libros prohibidos, con fecha del 6 de julio del mismo año.

“Al tiempo que de Orden de Vuestra Señoría Ilustrísima se Publicó en esta ciudad el edicto sobre, que se diese noticia a Vuestra Señoría Ilustrísima de los libros prohibidos que se conservan en los Archivos de las Comunidades, se hallaban visitando esta mi Provinzial; y Juantamente en cama de enfermedad, [...] murió el Padre Prior de este Convento fue preziso guardar la visita, elegir Prelado, y por el conveniente otras muchas cosas, que acarrear semejantes depende esto son, Señoría Ilustrísima los motivos que han retrasado el dar entero, y propio cumplimiento a los mandatos de Vuestra Señoría Ilustrísima lo que obedeziendo con el respeto, que es debido, pasa a manos de Vuestra Señoría Ilustrísima, el adjunto, por donde verá Vuestra Señoría Ilustrísima lo que tiene prohibidos este convento y el cómo los guarda suplico a Vuestra Señoría Ilustrísima no tome por descuido lo que no lo es; pues ha nazido de lo que llebo expresado: y que Reconoziéndome Vuestra Señoría Ilustrísima por su muy apasionado me mande seguro de que en quanto dependa de mi arbitro obedezere a Vuestra Señoría Ilustrísima.

Nuestro Señor Guarde y Prospere la Persona de Vuestra Señoría Ilustrísima muchos años en su maior grandeza. San Pedro Mártir el real de Toledo 7 de Julio de 1747 Prior y Capellán Fray Pedro Mártir Gómez.

Como Prior de este Convento de San Pedro Mártir el Real de Toledo, orden de Predicadores, zertifico que en el Archivo de este dicho Convento que está en su librería, se hallan los libros siguientes.

Andree Mauroceni, historia veneta, Arch. Aloyio [...] Venetijs 1623.

Appología sobre la autoridad de los Santos Padres por Fr. Antonio Monrroy Parisijs 1621.

Appologia Petri a Valle clausa; et contra Petrum a Valle clausa.

Antonio Pérez, sus Relaciones, en Ginebra 1651.

Alphonso de Vargas de Stratagemati Servitarum 1641.

Barbona, collectanea Decisiones Concilij Tridentini.

Colvert, Instrucciones Generales en forma de Cathecismo tom. 1.

Francisco Galiano Spuche; Controversia de monachatu veteri Matriti 1696.

Gravina, Congeminata vox turturis, Neapoli 1633.

Cinsdem Vinditiae ortoxia pro sacro ordinis sacramneto Nápoles 1631.

[...]

[...] Declarationes Concily Tricentoru.

Historia Congregationy de auxilij Lorianae 1700.

El Hombre Reo en Madrid 1739.

Inocencia Vindicada.

Julij Clementis de Potestate Pontificia Parisijs 1646.

Luis Montalvo Literae Provin. Coloniae 1657.

Nataliis Alexandri Historia Ecclesiástica.

Rodrigo Rodríguez Pleyto de los Pleytos en Tortosa 1664.

Sarabia Annales Dominicanos.

Soplo en defensa de la Concepción en Zaragoza 1662.

Turba magna en Argentina 1717.

El Doctor Francisco de la Piedad en Coimbra 1654.

Theología supleso Colonia 1736.

Bandello de Conceptione B.toe Verginii.

Veritas nuda. Venetijis 1644.

Virtud al uso y mística a la moda en Madrid 1734.

Manifiesto de doctrinas prácticas de Esclaples en Zaragoza 1653.

Ládreme el Perro, y no me muerda por Don Julio de el Águila.

Manifiesto de el Padre Julio Espino sobre los escritos de el Padre Julio Bautista Poza.

Anotaciones Pro Immaculada Conceptione de Hypólito Marracio

Un legajo de diferentes Papeles.

Todos los quales libros, y papeles se han guardado siempre, y se guardan en el referido Archivo, que se cierra para sus maior seguridad con dos llaves, las que se conservan en la celda de el Prior de este menzionado Convento de cuio poder nunca salen las dichas llaves, y si acaso salen, jamás se fían a ningún particular, sino es que para todo quanto se pueda ofrezzer en dicho Archivo asiste el Prior y para que conste

doi la presente certificación en este Real Convento de San Pedro Martyr de Toledo, orden de Predicadores, en seis de Julio de mil setezientos y quarenta y siete . Fr. Pedro Martyr Gómez Prior”.

Texto 12. Carta del Convento de San Pablo de Córdoba dirigida al Santo Oficio, escrita por fray Alonso de Luna, bibliotecario del convento, del 22 de junio de 1747.

“En execución de lo mandado por Vuestra Señoría Illustrissima en el edicto de 13 de febrero de esre presente año, publicado en esta ciudad de Córdoba, en 5 de marzo del mismo año, se ha registrado con cuidado la librerías de este convento de san Pablo de dicha ciudad, y los cajones, que ai en ella, en que se guardan debajo de llave diversos libros, unos por particulares y otros por estar prohibidos, y de estos segundos se han hallado los siguientes.

Adam Centuxion Marqués de Estepa, información por la Hystoria del Sacromonte de Granada. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 55.

Albertus Pighius campensis delibero arbitrio. (...9 controvertia de peccato Originali. Uno y otro prohibido por el expurgatorio del año de 1707 tom. 1 folio 34.

Alexo Piamontés, secreto en lengua italiana. Prohibido por el suplemento del año de 1739 folio 1.

Amadeus Guimenius Liber cui titulus est adversus quorundam Expostulationes contra nonnullos iesutarum opiniones morales y prohibido por Clemente decimo, como consta del decreto de la congregación de la Inquisición Romana de 12 de septiembre de 1675 y después lo condenó espresamente Innocencio once por su Bulla que comienza, cun (sient accepimus) liber quidan, cui titulis: adversus quorundam y dada en Roma en 16 de septiembre de 1680 y este libro está duplicado.

Augustinus Lemblanc Historia congragationum de Auxilijs. Prohibido por el Expurgatorio tom. 1 folio 776 y por el suplemento a dicho expurgatorio del año de 1739 folio 2.

Aviso del parnaso en quatro hojas de a folio, que empieza: avisan como estando. Prohibido por el expurgatorio tomo 1 folio 77.

Batholomé de las Casas, o Casans un libro impreso en Sevilla año 1552 que contiene diversos tratados pertenecientes a las Indias occidentales; y entre ellos está uno, cuio título es: Brevisima relación de la destrucción de las Indias que parece ser el miomo que se prohíbe in totum en el edicto de junio de 1741.

Bartholomé Dionisio Compendio del viejo y nuevo testamento en italiano impreso en Venecia año de 1663. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 folio 114.

Conradi Lycosthenis Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus Parisij 1560. Prohibido en expurgatorio tom. 1 fol 220.

Consuelo de la vejez sin Autor: prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 261.

Copia de una carta, que el Doctor Don Gómez Zavala Colegial mayor de Bolonia al Padre Fr. Cirilo de la Madre de Dios sobre la antelación de la Esquela thomista manuscrito: sacada de una impresa en Zaragoza por Pedro Escuer año de 1653. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 736.

Copia de lo que un Botero de Burgos respondió a dos cartas de cierto Prebendado en la Corte, y de un Doctor de cierta universidad. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 261 de estas ai dos una impresa y otra manuscrita con la explicación al margen.

Copia de lo que un Doctor de cierta universidad de España escribió a un Prebendado en la Corte recogida por el expurgatorio tom. 1 fol 261 este papel está triplicado y uno de ellos está junto con otro, cuyo título es: respuesta que da Thescoto Fambertusi Paravino a una carta que Antonio de Vieyra thonopanto escribió a un Señor Obispo de orden de Predicadores, que duda si está prohibido.

Epístolas y evangelios de todo el año, que se leen en la Missa traducidos en italiano sin nombre de traductor prohibido por la regla quinta del expurgatorio.

Erasmi Reynholdo Prutenie tabula eglestium motuum. Se duda si está recogido por el expurgatorio tom. 1 fol 381.

Fernán Pérez de la Oliva sus obras recogidas hasta que enmienden por el expurgatorio tom. 1 fol 438.

Francisco de Cubillas Donyague el Christiano interior de la conformidad interior en dos tomos recogido por el expurgatorio tom. 1 fol 789.

Franciscus Roales Epiphania hoc est, manifestatio, et satisfactio in luce totius ecclesij sancti Dei y thediolani 1633 item Paradigma, seu exemplum in specimen doctrina Poza, et suorum Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 435.

Francisco de Mendoza y Bobadilla, Cardenal Arzobispo de Burgos Memorial que dio al Rey Don Felipe 2 acerca de averle negado dos avitos a sus sobrinos hijos del Marqués de Cañete. Papel que vulgarmente se llama, el tizón de España: en el aunque no se hallando en el expurgatorio parece ser prohibido por denigrativo de las primeras familias de España un papel manuscrito en 4 folios que es estrato de un libro titulado: exercito limpio Austral contra las manchas, que del Prado y su autor Fr. Francisco de la Madre de Dios. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 440.

Gabriel López Navarro el Prelado Religioso impreso en Madrid en la imprenta Real año de 1651. Prohibido hasta que se expurgue tom. 1 fol 478.

Gonzalo Yllescas tom. 1 y 2 de su Historia Pontifical impresos en Salamanca año de 1569. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 479 aunque no se halla en los Índices.

Gregorio de Esclapes natural de la Ciudad de Zaragoza: Manifiesto a los fieles de las doctrinas prácticas de los Jesuitas. Prohibido por el expurgatorio tom. 2 fol 79.

Papel impreso que comienza. Hasta los gatos tienen tos: recogido por el expurgatorio tom. 1 fol 791.

Ioannes a Santo Angelo, et Martinus a Conceptione carmelita: Virga censoria, libellijs que propositionum, operum acta sanctorum in 4º Matriti 1712 prohibido por el suplemento al expurgatorio del año de 1739.

Ioannes Baptista Poza Apología, cuius initium est sanctissimo Domino Nro. Urbano papa octavo cognatio, (...) Joannis Baptista Poza e societate Jesu in causa indiciali tom. 1 elucidarii prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol. 718.

Ioannis Caramuelis Apologema pro antiquissima, et universalissima doctrina de probabilitate. Prohibido por decreto de la sacra congregación del índice en 15 de

enero de 1664 hallárase este decreto en Gonet en la disertación de probabilitate opinionum.

Ioannes Casalas orden de Predicadores lilij senodor fratrum Pred. A calumniis Petri a Valle clausa a vindicatus, este se dice está recogido en Roma, aunque no se ha hallado el decreto está impreso en lengua latina en un tomo; y en otro está manuscripto traducido en castellano.

Ioannes Martínez de Prado Noticia verídica scriptorum orden de Predicadores de de praeservatione Dei parae Virg. Maris a Peccato originali prohibido; donec expurgatur por el expurgatorio tom. 1 fol 739.

Un papel impreso en 20 folios, que contiene la Opocisión hecha por la compañía de Jesús al progreso de las causas de la Beatificación del Ilustrísimo Señor Don Juan de Palafox en que está inserta la epistola del mismo Señor Obispo ad summum Pontificem Innocentium decimum. Recogida por el expurgatorio tom. 1 fol 745.

Juan del Espino: su Apología por sí y por su Madre la Universal Iglesia cathólica. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 755. Otro papel del mismo, cuio título es Acusación pública contra la doctrina, del elucidario, y empieza Jesús María y Prohibido por el expurgatorio ibídem es en parte, está duplicado.

Otro papel del mismo manuscripto que contiene una petición ante el provisor de Granada y el interrogatorio de confesión, que ante dicho Provisor hizo dicho Don Juan de Espino, con otras cosas pertenecientes al mismo assumpto. Todo prohibido por el expurgatorio en el lugar Estado.

Juan Baptista Porta: Magia natural en lengua italiana. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 718.

Juan Vallejo: Papel apologético en defensa de las cédulas, Breves o Nominas. Prohibido por el expurgatorio tom. 1 fol 759.

Laurentio Ange Espin Vespasiano no consulto ídolo en el Carmelo impreso en Zaragoza por Agustín. Berges año de 1677. Prohibido por el expurgatorio tom. 2 fol 18.

Un libro en quarto sin principio ni fin, que según el título del forro es Leonardus Camillus de la Pidibus, que contiene varios sigilos supersticiosos prohibidos por la regla 9 del expurgatorio.

Martín del Castillo el humano serafín, único llagado. Prohibido por el expurgatorio tom. 2 fol. 70 está junto con un defensorio del mismo tratado hecho por el Padre Fr. Pedro Sánchez de Arroyo, fraile menor de Tlaxcala.

Martín Pérez de Guevara Juicio de Salomón acerca de averiguar, quien sea la verdadera Madre de un hijo llamado antiguamente continuo, después Glosa continua, y ahora cadena de oro. Papel, que aunque no se ha hallado en el expurgatorio del año de 1707, está prohibido por edicto del Santo Tribunal de la Inquisición de España, despachado en Córdoba en 4 de abril de 1664, y assí mismo está recogido por el decreto de la sacra Congragación del Índice dado en Roma en 22 de junio de 1665.

Matheo de la Natividad: Cáthedra de la Cruz, impreso en Valladolid año de 1639. Recogido hasta que se expurgue. Expurgatorio tom. 2 fol. 70.

Un tomo en 8º en lengua francesa, cuyo título es *Defense des nouveaux Chrestiens, et des hissionnaires de la China du Japon, et des Indes. Contre deux livres, intitulez, la Morale pratique des Jesuites, et l'esprit de Sn. Arnauld*, impreso en París año de 1688 sin nombre de Autor.

Quatro tomos en 8º también en francés, cuyo título es *Morale pratique, des Jesuites*, que son tomo 3º que está duplicado: tomo 4º, 5º y 7º el 3º es impugnación del sobre dicho *Defensa des nouveaux Chrestiens*, el 4º contiene la historia del Señor obispo Don Juan de Palafox con carta al Papa Innocencio décimo prohibida por el expurgatorio tomo 1 fol. 745, el 5º contiene las historias de los Illustrísimos Don Bernardino de Cárdenas Obispo de Paraguay; y de Don Felipe Pardo Arzobispo de Manila, el 7º contiene la historia de las diferencias entre los Padres Jesuitas de la China, y los Missioneros de las órdenes de Santo Domingo, y San Francisco los quales, parece estar prohibidos por la regla 10 del expurgatorio por no tener nombre de Autor, impreso, ni lugar, en que se imprimieron.

Un papel en un folio, que comienza memoria de las Indulgencias, que se ganan con la cuenta del millar: que parece es el mismo, o mui semejante al prohibido por el expurgatorio tomo 1 fol. 767, y aún coincide con el prohibido en el edicto de Julio de 1746 por hablarse en el de las cuentas de Sor Margarita de la Cruz monja de las descalzas de Madrid.

Otro papel semejante de las virtudes, y excellencias de las cuentas de la Beata Juana de la Cruz; que parece el prohibido por edicto del Santo Tribunal del mes de Julio de 1743.

Natalis Alexandri opera selecta *Historia Ecclesiástica* tomo quatro a primo us que ad duodecesimum seculum inclusive Recogidos por el expurgatorio tomo 2 fol. 91 aunque lo ai aquí son con scholios, y de impresión posterior 12 años a la Bulla de Innocencio 11.

Pedro de la Assumption frinitorio Descalzo: un papel impreso, cuyo título es *Nihil novum*. Recogido por edicto de Julio de 1733.

Pedro de Avilés: su papel que empieza dos cosas hace el castigo de la influxia, dixo Séneca. Prohibido por el expurgatorio tomo 2 fol. 150.

Petri de Alba et Astorga: *Sol veritatis cum ventilabro seraphico* prohibido por decreto de la Sacra Congregación del Índice de 22 de Junio de 1665.

Un libro pequeño de Paradoxas en italiano, que por faltarle el principio, se duda, si es el prohibido por el expurgatorio tomo 2 fol. 174.

Un libro en 8º en lengua francesa cuio título es *Phantosme du Jansenismo, ou Justificación des pretendus Jansenites*. Impreso en Colonia por Nicolás Scouten, año de 1688 del que por falta de inteligible de la lengua, se duda si está comprendido en la prohibición del expurgatorio.

Un papel manuscrito en 14 folios firmado de Don Fernando Gazapa de Somarriva, que es un compendio de todo lo contenido en el libro de Los Pleytos de los libros de Rodrigo Rodríguez prohibido por el expurgatorio tomo 2 fol. 193.

Theophilus Raynaudus: de martyrio per pestem ad martyrium improprium vulgare comparato disquisitio theologica. Prohibido en Roma por decreto de la Sacra Congregación del índice en 11 de Marzo de 1647 que se hallará en Tomás Hurtado.

De Vero Martyrio fidei vesolut 62 20 y en el mismo Autor en el tomo Duplex antidotus fol. 29.

Veridicus Belgitus sin nombre de Autor, ni lugar. Recogido por el Suplemento del expurgatorio del año de 1739 fol. 54.

Fr. Alonso de Luna, Presentado en Theología, y Bibliothecario de este Real Convento de San Pablo, orden de Predicadores de esta Ciudad de Córdoba certifico, que todos los sobredichos libros, y papeles están incluidos en un cajón cerrado con su llave, la que ha un año, que tengo en mi poder; y en todo dicho tiempo no la he dado a sujeto alguno, ni permitido, que se lea alguno de dichos libros o papeles: solo yo por aver hasta aora tenido licencia para ello, he leydo algo para imponerme en los contenidos de algunos, para incluirlos, y juntarlos en dicho cajón con los demás prohibidos: lo que no ejecutaré en adelante sin nueva licencia de Vuestra Señoría Illustrísima. Córdoba, y Junio 22 de mil setecientos y quarenta y siete.

Fr. Alonso de Luna”.

Texto 13. Carta y listado del Convento Casa Grande de San Francisco de Sevilla, del 30 de mayo de 1747, escrita por el capellán, secretario, custodio y guardián del convento, fray Juan Galán.

“Yllustrissimo Señor.

Las muchas delegaciones de mi empleo han retardado mi obediencia al cumplimiento del mandado de Vuestra Señoría Yllustrissima intimado a esta Casa y Convento de Vuestra Señoría Yllustrissima la que ahora executo remitiendo a esta inchlussa la minuta de los libros que recogidos se hayan en una celda separada de la librería y cerrada con una llave que quedó en mi poder, y a la disposición de Vuestra Señoría Yllustrissima para que disponga de ella y de mi persona quanto sea del mayor agrado de Vuestra Señoría Yllustrissima. Cuya vida y salud yo, y esta Comunidad de Vuestra Señoría Yllustrissima pedimos al Señor prospere mucho y coloque en el más superior (...). Sevilla mayo 30 de 1747. Al Yllustrissimo Señor su más ferviente siervo y Capellán Fr. Juan Galán.

Fr. Juan Galán secretario (...) Custodio y Guardián en este Convento Casa Grande de Nuestro Santo Padre San Francisco de la Ciudad de Sevilla certifico en una celda totalmente separada de la librería de la Comunidad, con una buena llave, que está siempre en la celda de los Guardianes están guardados los libros que fielmente apuntados son como se siguen:

Primeramente dos tomos en fol. del Padre Lorenzo Aponte in evangelium Mathei.

Ytem 1 tomo en fol. de Roberto Fludd alias de Huctibus su título de supernaturali Naturali, Preternaturali, et contra naturali Apieroco Soni historia.

Ytem 1 tomo en fol. del Padre Fernán del Olmo, su título Árbol Seraphico.

Ytem 9 tomos en fol. del Padre Fernando de Dueñas, su título Espejo de Consolación en tres (...).

Ytem 2 tomos en quarto del Padre Fray Francisco de la Madre de Dios, su título Exercito limpio Austral: Respuesta por la limpia Concepción (...).

Ytem 1 tomo en quarto de Georgio Clornio Luterano: su título historia Philosophica libri septem.

Ytem 4 tomos en quarto del Padre Fr. Alonso López Magadleno, su título Manifiesto Chonológico satisfactorio.

Ytem 1 tomo en quarto de Pedro Suave Polono su título Historia Concilii Tridentini.

Ytem 1 tomo en quarto de Pedro Sánchez Arroyo: su título Dialogo traumático Regular

Ytem 2 tomos en quarto de Fr. Francisco Galiano y Espuche, su título: Controversia Dogmática, pro veritates, spiritu, perfectione legis Gratia.

Ytem 1 tomo en quarto del mismo Autor su título: Apología por la misma Controversia.

Ytem 1 tomo sin nombre de Autor: su título de Pleyto de los Libros cuia primera hoxa empieza; en la Villa de Madrid.

Ytem 3 tomos en quarta del Padre Fr. Pedro de la Concepción su título: Soplos en defensa de la Pura Concepción.

Ytem 1 tomo en octavo del Padre Fr. Martín Pérez de Guevara su título: Defensa de la verdad recogida en varios tratados de Concepción.

Ytem 1 tomo del mismo en octava que contiene tres tratados: que son Judicium Salomonis, hoc est de Catena Aurea: alter: Vindicatio Santa Catharina Serensis: Autore Hippolito Marracio: alter expositio Paraphrastica Contici Magnificat.

Ytem 1 tomo su título Concilio Tridentino impresso en Salamanca por Juan Fernando año de 1586.

Ytem 2 tomos en quarto del Padre Juan Fero in Genesisins.

Ytem Liusdem 1 tomo en quarto su título dobi Historia.

Ytem Liusdem 2 tomos en octavo su título: Postille, seu conciones in epístolas, et evangelia a Pascha os que ad Adventum.

Ytem Liusdem 1 tomo su título expositio in Psalmum 31 en octavo.

Ytem Liusdem 1 tomo su título expositio in Exodum Numeros Deuteronomium closue et eludium.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Pedro Matheo su título Pedazos de historia y razón de estado.

Ytem 1 tomo en octavo su título Epistolas de (...) Longolio.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Fr. Giuntino Fulignato su título Dialogo sobre la honrada compañía de las Gesiñas.

Ytem 1 tomo en quarto, su título Ynformación en derecho por la Puríssima Concepción con un Albitrio al fin presentado al Rey por D. Francisco de León Garavito Abogado en Sevilla en el año de 1625.

Ytem un Papel en quarto en forma de Dialogo su autor el Padre Fr. Joseph Torrubia: intitulado Disertación Historia Política de la extensión de Mahometismo en la Ysla Philipinas.

Ytem 1 tomo en octavo impresso en París sin nombre de Autor el año de 1668 su título: Se Parnasse Reforme.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Fr. Alvaro Gettan, su título Epitome da vida e morte da glories Rosa de Santa María.

Ytem 1 tomo en octavo su título Decameron de Maistre Jean Bocace traducido de italiano en francés por M. Antoine Senmazon.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor el Padre Antonio de Escobar y Mendoza, su título: Examen de Confessores, y Práctica de Penitentes.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Daniel Sennerto su título: De origine, et natura animarum in brutis.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Fr. Andrés Gerónimo de Morales, su título: Escarmiento del alma y guía a la unión de Dios.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Paulo (...) su título: Historia sui temporis, et ibi stractarus verum turcicarum.

Ytem 1 tomo en octavo, su Autor el Padre Man. Sa su título Aphorismi confessarioum.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Raynerio Snoygoydano su título Psalterium Paraphrasibus Illustratum.

Ytem 1 tomo en octavo impresso en Amberes el año de 1555 en Casa de Martín Nucio, su título Horas de Nuestra Señora.

Ytem 1 tomo en octavo su Autor Georgio Clornio, su título Discertationes Histórica, et Politica.

Ytem 1 tomo en media quartilla sin principio, ni fin contiene Diversos conbites, y allí mismo un tratado su título: exequias Seraphicas.

Ytem 1 tomo en octavo que contiene todo el Evangelio de San Matheo sin lugar de imprenta, ni impressor.

Ytem 1 tomo en octavo manuscrito sin nombre de Autor su título Tratado Moral de Clalibus Petri.

Ytem 1 tomo en folio su título la Pecadora Arrepentida, el qual se llevó al Santo Tribunal de esta Ciudad.

Y para que conste doi esta en dicha Ciudad y Convento en treinta días del mes de Mayo de mil setecientos quarenta y siete años Fr. Juan Galán Guardián”.

Texto 14. Carta que escribió fray Ginés Acosta, Guardián del Convento de San Francisco, cuyo nombre en realidad era Santa Ana, de Orihuela, al Santo Oficio, el 25 de abril de 1747, y revisión realizada por fray Ginés Acosta, fray Vicente Escudero y fray Alonso Crespo, el 22 de abril del mismo año.

“Cumpliendo el mandato de Vuestra Señoría Yllustrísima con la más rendida admiración remito el testimonio adjunto para que conste a Vuestra Señoría Yllustrísima la retención del libro que en el se menciona, y disponga lo que convenga del, y a mí me mande quanto sea su agrado. El Señor guarde a Vuestra Señoría Yllustrísima muchos años en su gracia para bien de su Iglesia y de la (...) deste convento de Santa Anna de Orihuela. Abril 25 de 1747. Fr. Ginés Acosta.

Fr. Ginés Acosta licenciado de Prima (...) y guardián deste convento de la Santa Anna Recolección de orden de Nuestro Santo Padre Francisco extramuros de la ciudad de Orihuela, y Padres Discretos del certificamos que en el Archivo del referido convento se guarda un libro, cuio título es Exercito limpio austral, contra las manchas del Prado, prohibido en el expurgatorio del año de 1707, cuia condenación se atribue motivada de parecer, que en algún tiempo puede ser útil, y conveniente aunque no se halla expresa licencia para su retención: Así mismo certificamos, que la llave deste Archivo para solo en poder de los Padres Guardianes, y a ninguna persona se da ni o dado dicho libro para leerle. Y para que así conste; damos el presente testimonio. Sellamos con el sello de dicho convento y firmamos en el 22 del mes de Abril de 1747.

Fr. Ginés Acosta, Fr. Vicente Escudero, Fr. Alonso Crespo”.

Texto15. Carta del Colegio de Carmelitas Descalzos de Valladolid escrita por fray Matías de la Concepción, rector del colegio, del 21 de junio de 1747.

“Fr. Mathias de la Concepción Rector de este Colegio de Carmelitas Descalzos de esta Ciudad de Salamanca: Obedeciendo al decreto del Illustrísimo Señor Obispo Ynquisidor General de estos Reynos expedido en Madrid a treze días del mes de Febrero de este presente año de mil setecientos y quarenta y siete en que se manda dar noticia a su Illustrísima de los libros y papeles recogidos, y prohibidos, que en esta Cominidad, digo, que aviendo registrado con toda diligencia, así la librería como en las demás partes que podían hallarse; Se han recogido los siguiente:

1. Apología sobre la authoridad de los SS.PP. y Doctores de la Yglesia: su Autor Don Antonio de Monroy. Tres tomos en quartos.
2. Regla de la tercera orden Elevada: Su Autor el Reverendo Padre Fr. Martín de Torrecilla capuchino: Un tomo.
3. Concordancia Mystica de la Doctrina de la Santa Madre Theresa de Jesús con la de los SS.PP y Maestros de la vida Espiritual: Su Autor el Padre Don Bernardo de Planes Monge de la Cartuja de Monte Alegre: dos tomos.
4. Sermones varios de Santos: Su Autor el Padre Manuel de Guerra y Ribera trinitario calzado: quatro tomos de la Ympression de Madrid.

5. Apología del Licenciado Don Mathias Marín Cathedrático de Theología, y respuesta al Reverendo Padre Fr. Juan de la Anunciación General de Carmelitas Descalzos a favor de unas notas del Reverendo Padre Pablo Seneri sobre la vida interior del Illustrisimo Señor Don Juan de Palafox: Un tomo.
6. El Christiano interior o Conformidad interior, que deven tener los Christianos con Jesuchristo; o Sentimientos divinos; traducido del francés al Ydioma castellano por el licenciado Don Francisco de Cubillas Donyague Presbítero y Abogado de los Reales Consejos: un tomo.
7. Controversia Artium in Defensionem Doctrina Ang. Doct. D. Thomas tomo 1 su Autor el Reverendo Padre Fr. Bernabé Gallego de Vera Religioso Dominico un tomo, recogido hasta que se expurgue.
8. Cathedra de la Cruz Regentola Christo único Maestro: Asignatura: Sus siete últimas palabras: su Autor el Padre Fr. Matheo de la Natividad, Religioso Franciscano Descalzo: un tomo.
9. Discurso theológico sobre teatros y comedias de esta siglo: Su Autor el Padre Ygnacio de Camargo; de la Compañía de Jesús: un tomo.
10. Dec Carmeli: Su Autor el Padre Joséph Andrés, de la Compañía de Jesús: dos tomos.
11. Septices Luterus Ubique sibi suis Sexeptio Contrarius. Su Autor, D. Joanes Cochleus: un tomo.
12. Anotationes R. P. D. Joannis Deri in Pentateuchon: un tomo, recogido hasta que se expurgue.
13. Relación en Varon del Ynterrogatorio en la causa de la Virgen Sor Anna María de San Joséph Abadesa de las Franciscanas Descalzas de la Provincia de Santiago en Salamanca: Su Autor el Padre Fr. Juanetín Niño, de la misma orden: un tomo.
14. Ynocencia Vindicada: Su Autor, el Padre Fr. Juan de la Anunciación, Carmelita Descalzo: Diez y ocho tomos.
15. Facefre moti et burle di diversi signori, et persone private: Su Autor Lodovico Domeniquie: un tomo.
16. Controversia dogmática pro velitate Spiritu, et perfectione legis gratia contra asserentes, quod in veteris testamento fie Verus Status Religionis cum votis, et Consiliis instutes Su Autor el Reverendo Padre Maestro Fr. Francisco Galiano Spuche, Religioso Gerónimo: tres tomos.
17. Ytem del mismo Autor: Apología por la Controversia dogmática por el espíritu, y perfección de la ley de Gracia contra el verdadero estado Religioso del Viejo Testamento: tres tomos.
18. La Pecadora arrepentida, vida y conversión de la Venerable María del Santissimo Sacramento llamad la quintana: Su Autor el Padre Fr. Joséph Lotevan de Noriega Religioso Premostatense: un tomo.

19. Vida de la Venerable Señora Doña Mariana de Escobar: Su Autor el Venerable Padre Luis de la Puente de la Compañía de Jesús: un tomo.
20. Vida de la Venerable Señora Doña María Orozco y Lujan: Su Autor el Doctor Don Francisco Bravo Tamargo: un tomo.
21. De vita Papebrochiana, sive Pallinodia cantanta, et Decantada a P. Daniele Papebrochio, sin nombre de Autor: un tomo.
22. Cartas Provinciales escritas por Luis de Montalbo a un Provincial de la Compañía de Jesús, traducción del Franzés en Español por Gracián Copero Canónigo de Burgos: un tomo.
23. La delación contra los escritos del Padre Daniel Papebrocho y sus compañeros por los P.P. Fr. Juan Gomes Barrientos y Fr. Pedro de la Concepción Procuradores Generales de los Carmelitas observantes, y Descalzos, y la expostulación, que contra dicho Padre y la doctrina de sus libros hizo el Padre Fr. Diego del Historiador General de los Carmelitas Descalzos por averse publicado o esparcido contra el Orden del decreto de la Santa Ynquisición expedido año de 1697.

Estos son los libros prohibidos, o mandados recoger por el Santo Tribunal que se hallan en este Colegio y están con la custodia y resguardo que se pide y se puede en una presa, de quien solo tiene llave el Reverendo Padre Rector, y Padre Vicerrector que son de este Colegio. Otros papeles que en diversas ocasiones se han mandado recoger, o se han prohibido, o se han rasgado, o quemado, y así no se allan más de los de arriba dichos. Todo lo qual certifico, y doi fee ser verdad, y para que conste lo firmé en dicho Colegio de Salamanca a veintiuno de Junio de mil setecientos, y quarenta y siete años. Valga a la margen: y publicado en esta Ciudad en diecinueve de Marzo.

Fr. Mathias de la Concepción Rector”.

Texto 16. Carta del Tribunal de Sevilla al Consejo de la Suprema del 9 de septiembre de 1625, firmada por el Doctor Rodrigo de Villavicencio y el Licenciado Dionisio Fernández Portocarrero.

“De las causas de los alumbrados, de que estos años se ha tratado en esta Inquisición y de las que están pendientes y de las testificaciones que en ella ay en esta materia contra otros muchos y de lo que en ella habemos entendido extrajudicialmente juzgamos por muy importante y neçesario, más que castigar a los delinquentes, preservar al pueblo cristiano de semexante mal y peligro quitándole la ocasión que aquellos tuvieron para introducir sus errores y dar al común de los fieles doctrina llana y segura por donde se gobiernen para adelante.

No tuvieron mucho que examinar las cusas de los que confesaron su horror y engaño, o su hipocresía y embuste de los quales algunos fueron castigados en el año que se celebró el día de San Andrés del año pasado con que el pueblo que se havía antes engañado con su aparente santidad quedó desengañado con sus confesiones y castigo, si bien dio mucho que ablar la condenación del Padre Méndez que aunque justa y muy conveniente para que el pueblo no tuviese por santo al que havía muerto en opinión de tal ni menos venerase o siguiese algunas malas doctrinas que él enseñava i practicava, entendiendo algunos de sus discípulos si encaminados a mayor perfección, con todo esso a causado en el pueblo alguna confusión y maior desseo de más claridad i porque haviendosse proçedido contra él después de muerto y no pudiendo haver confesión suya de que constar el haver sido su santidad fingida ni haversele provado manifiestos errores en la fe, están deseossos de saber con más distinción cómo se ayan de gobernar seguramente en el trato spiritual y camino de la perfección cristiana y tienen ahora muchos por más seguro el contrario extremo, que es otro gran inconveniente, el volverse a su primera vida menos recoxada y refendada y dexar todo lo demás hasta que se declare la verdad.

Lo mismo an causado las prisiones del Maestro Villalpando y los de su congregación cuya doctrina a estado recibida de alguna parte del pueblo lucida y tenídase con veneración por honesta y sus consejos reduxeron a muchos lexos de la virtud y oración en que es fuerça desmaiar y volver atrás viendo puestos en examen y duda a sus maestros y doctrina o por ventura después condenados y castigados.

Del hedicto de gracia nació también alguna confusión sobre las cosas que siendo de suyo buenas usadas y aprobadas en la iglesia, el mal uso las deprava y convierte en mal quales son, la oración mental, el estado de continencia, los botos de castidad, la reformación de trage y galas, las congregaciones espirituales, la frequenzia de sacramentos y otras cosas semejantes de que el pueblo se retira después acá por no saber con distinción y claridad hasta donde llegó lo saludable y provechoso, lo lícito y permitido.

A los mismos inconvenientes están sugetas las causas de la congregación de la Granada de que Vuestra Señoría nos ha mandado tratar, en que ha havido personas de buena vida y conocida virtud y que han tenido y tienen honrados lugares.

De lo dicho claramente se entiende que el demonio a sembrado mucha cizaña entre las buenas doctrinas y semillas del evangelio y de los santos con tanto maior peligro quanto con opinión y color de virtud y a título y nombre de maior perfección y tanto más importante al arrancarla ya con maior atención y recato demanda que juntamente no se arranque ni maltrate la buena semilla que Dios por su gracia ha sembrado en muchos corazones. No basta descubrir y deshacer alumbramientos castigando

alumbrados, sino juntamente y con igual cuidado y atención faborecer y conservar la virtud y reformation de personas que por su medio y ocaſi3n se inclinaron a seguirla quitándoles la ocaſi3n del engaño y proveyéndoles de doctrina no sólo verdadera en lo eſpeculativo mas también ſegura y ſin ſoſpecha de peligro en la práctica.

Redu3ciendo eſtas dificultades y daños a ſus principios tenemos por cierto haver en gran parte na3cido de tantos libros bulgares como eſtos años ſe an impreſſo que tratan en romance de la oraci3n y contemplaci3n de ſus grados y diferencias y de todo género de exercicios ſpirituales unos ſon magiſtrales que enſeñan reglas de eſpíritu, grados y modos de alcanzarles, otros hiſtóricos de particulares vidas y ſucelos raros de perſonas ſpirituales, los unos y otras pertenecen a lo que llaman teología mística que es lo más alto y delicado de la vida eſpiritual que en eſta ſe puede alcanzar, materia para muy pocos extraordinaria, ſuperior, dificultosa de entender y practicar como también lo ſon ſus términos y modos de declararſe.

Por eſo en eſtos libros la práctica de la vía purgativa que trata de limpiar el alma de peccados y la de vía ylluminativa que enſeña a adquirir virtudes, en que ay menos peligro de engaño, pero lo que es más dificultoso y peligrasso, trataban bien de la vía unitiva y del ſupremo grado de la contemplaci3n, de los raptos y éxtasis, de las ablas y coloquios ynteriores del alma, a Dios y de Dios al alma ſin que entonces el alma entienda ni diſcurra ſino ſolo oyga, ame y re3iva, de las viſiones ymaginarias o intelectuales, de las rebelaciones y otros ſentimientos ſemexantes a prophecías, prometen los tales libros grandes guſtos, conſuelos, regalos y abraços del divino eſpoſo y que algunas veces redundan en el cuerpo, prometen gran ſeguridad y quietud del alma, grande y nueva luz para conocer la conciencia propia y las agenas. Son muchos de eſtos librillos por ſu muchedumbre y poco valor, tan manuales y fáciles de haber que no ay quien no los alcance a tener, eclesiásticos y ſeglares, hombres y mugeres, doctos e ignorantes, viejos y mozos y de todas hedades, continentes y caſſados y de todos eſtados, los más deſtos no entienden bien lo que leen y del no entenderlo naze el no ſaberlo bien practicar aunque deſpués de leído algunos lo ſaben repetir y hablar en ſus conſerſaciones preſumiendo de enſeñarlo a otros o de parecer perſonas ſpirituales, ſalen de aquí algunos herrados maestros, otros herrados y engañosos diſcípulos haciéndolos unos y los otros tomando ſu ocaſi3n y motivos de los dichos libros que fueron el origen de ſus engaños.

Y ſi bien es verdad que es poſible que por medio de la direcci3n de los dichos libros algunos ſerán llamados de Dios compartiendo la inſpiraci3n y ſe moverán a ſeguir el camino de la perfecci3n y extraordinaria oraci3n, pero eſtos ſerán pocos y raros y a quien Dios con ſu particular providencia cuando les falten eſtos libros, o por ſi meſmo enſeñará o lo que es más cierto proveerá de ſuficientes maestros y confesores ſpirituales que con ſeguridad y verdad les enſeñen y enderezen a la perfecci3n. Fuera de eſtos pocos ſerán ſin número los que peligran no sólo en no leherlo lo que no teniendo la neceſſaria y devida diſpoſici3n de la limpieza de peccados y exercicio de ſolidas virtudes ſe dexen engolosinar de la promeſas de los guſtos y regalos que hallan en dichos libros y toccados mas de la vanidad y aplauſſo que eſperándole luego que fundados en verdadera humildad y deſprecio de ſí meſmo, buſcaran y hallaran en ellos motivos para hazer repreſentaci3n y oſtentaci3n de magiſterio de ſuperior doctrina y conocimiento de eſpíritu ſiendo en realidad de verdad idiotas de pocos o ningún eſtudio y lo que más es haziendo poco caſo de las letras y de los letrados, de pocos años de edad, de poca experiencia y de ningunas canas con las quales partes y defectos an ſido teſtificados algunos de los preſos que

an dicho que facen más que todos los theólogos juntos y como gobernados por sus particulares dictámenes y espíritus que son muchos y diversos y no por el de Dios y su iglesia que es uno, se hacen muchos maestros de diverssas esuelas y conventos, contra el consejo Apóstol Santiago que toca a los indoctos y ambiciosos frates no lite plures magistri feri inter ves, de aquí se desliçan a hazer modo de vida y de interés temporal, el oficio que an tomado de maestros espirituales de quien habló el Apóstol escribiendo a Timoteo, llamándolos soberbios mentecorruptos existimantes quaestum esepietatem. Otros sin tratar de ser maestros tomaran ocasión para fingir raptos, revelaciones, hablas interiores y para hazer profecías de sus imaginaciones y envelessamientos ayudándoles el demonio para más engañarlos y para más desacreditar la verdadera virtud a quienes livianamente crean de sí que an llegado al estado de perfección y de suprema unión con Dios como los libros se lo prometieron, de los quales por ventura les pareçe que ya no tienen necesidad como ni de otros exteriores motivos ni aun de imágenes, ni de sermones ni de otros maestros espirituales, ni de consejos de letrados porque en sí solos, les parece que lo hallan y lo tienen todo el, de todo lo qual vemos tanto en estas caussas y creemos que ay muchos más en las que están por comenzar.

De más de los libros impressos ay entre la gente tratados, relaciones, instrucciones y memoriales de mano y que como por tradición andan de mano en mano que dexan de manifestar y escribir por no contener cossa prohibida por el hedicto de gracia, siendo como son de la misma materia y doctrina que aunque es buena y sin ningún horror es de los mismos inconvenientes y peligro por las mismas razones que militan contra los dichos libros en lengua vulgar lo qual siempre se ha tenido por indecente y desproporçionada sugeta a peligros y menoscabo de materias graves y de doctrina superior y no vulgar y anssi la razón siempre de las repúblicas bien gobernadas reservan y prohíben al vulgo sus libros de misterios y vaticinios, como los sivillanos en Roma y en las iglesias antiguas no se comunicaban vulgarmente a todos los libros sagrados (...) o separa los más sabios y viejos las partes misteriosas y obscuras como dice san Gerónimo, quales heran los cantares y algunas prophecías de Ezechiel y el principio de la Creación del mundo y en la iglesia cristiana la Biblia y el oficio divino de misa rezado que no se permiten ni deven permitir que anden en vulgar a pesar de los herejes que lo vulgarizan y comunican indiferentemente a todos y aun ay comunidades y religiones de las más reformadas y prudentes que lo usan comúnmente y sin discreción o diferencia de personas de libros aunque sean cathólicos si son de particular y extraordinario espíritu y doctrina que para lo hordinario de su comunidad no pueden ser de provecho sino de peligro, turbación y novedad. Parece que para acudir al remedio de los dichos daños y prebenir el peligro en su fuente y origen y asentar con seguridad la doctrina hordinaria sana y segura para adelante y quietar conciencias de personas que con particular desseo de su aprovechamiento se dan al recogimiento y oración y siguen el camino de la virtud y para acreditar juntamente las resoluciones que el Santo Oficio ha tomado y tomare assí en las prisiones como en las condenaciones destes que no todos entienden y alcanzan y convendría mandar.

Lo primero que perssonas doctas, pías y prudentes y exercitadas en el trato de almas recojan todos los dichos libros y hecho memorial dellos y vistos con atención consulten a Vuestras Señorías sobre el remedio del dicho daño y sobre la conveniencia del rigor y prohibir en vulgar algunos de ellos y para adelasen otros semexantes dexando abierta la puerta para permitir su usso y lección a gente selecta y personas doctas de quien no se puede temer peligro ny engaño, la qual vastará para la reputación de los dichos libros y de su doctrina y autores católicos, pues no se

prohíben por herrados sino por doctrina superior al vulgo y a la gente llana y sencilla, la qual permisión y licencia la aya de dar el Santo Oficio.

Lo segundo que se recojan todos los papeles, ynstrucciones y relaciones manuscritas de qualesquier exercicios espirituales, modos de oración presencia de Dios, rebelaziones y cossas semexantes dando sobre ello particular hedito porque aunque ay regla común del expurgatorio general que lo prohíbe y en el edicto de gracia se mandaron manifestar con nuevo mandato y hedito y advertencia de que no todos se an manifestado, se executaran mexor y desta vez se acavaran de apurar.

Lo tercero que aquellas mismas personas que digimos doctas y pías viendo el hedito de gracia y las qualificaciones de las propossiciones que an tenido estas caussas dispusieren en forma de instruición, o catecismo lo que acerca de todo esto se ha de tener y practicar explicando y favoreciendo lo bueno, saludable y seguro, reprobando y desacreditando lo malo. Vuestra Señoría se servirá de mandar lo que más convenga, guarde Dios Nuestro Señor mui largos años. En el Castillo de Triana 9 de septiembre 1625. Padre Don Rodrigo de Villavicencio, Padre Licenciado Dionisio Fernández Portocarrero”.

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (A.H.N. Madrid)

Inquisición, legajos: 2962, 2963 expediente 1, 3436, 3701, 4435 expediente 6, 4444 expediente 56, 4521 caja 2 expediente 22.

Inquisición, libros: 291, 335, 500, 592, 690, 919.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (B.N.E. Madrid)

Papeles referentes al Concilio de Trento, mss/9195.

Edicto firmado en Madrid el 13 de febrero de 1747, por el Inquisidor General Francisco Pérez de Prado, 2/70664 (9).

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (R.A.H. Madrid)

Edicto firmado en Madrid el 9 de mayo de 1623, por el Inquisidor General Andrés Pacheco, 9/3605 (49).

Bullarium fratrum ordinis minorum sancti Francisci, 4/667.

Colección de diferentes documentos y apuntaciones curiosas recogidas por Fray Francisco Méndez de la Orden de San Agustín, 9/5395, manuscrito.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J. L. *El erasmismo español. Una historia de la otra España*. Madrid, 1976. Ed. El Espejo.

ALCALÁ, A. *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*. Madrid 2001. Ed. Arcadia de las letras.

ALDEA VAQUERO, Q. *Diccionario de historia eclesiástica de España. Suplemento I*. Madrid, 1987. Ed. Instituto Enrique Florez CSIC.

ÁLVEREZ Y BAENA, J. A. *Hijos de Madrid, ilustras en santidad, dignidad, armas, ciencias y artes*. Madrid, 1973. Ed. Atlas.

ÁLVAREZ GARCÍA, H. “La legislación censoria española en los siglos XVI-XVII”, *Foro Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, nº 10, 2009, pp. 145-164.

ANDRÉS, M. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, 1975. Ed. Fundación Universitaria Española Seminario “Suárez”.

ANDRÉS, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1994. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.

ANDRÉS, M. *Los místicos de la edad de oro en España y América*. Madrid, 1996. Ed. Biblioteca de autores cristianos.

ANTONIO, N. *Biblioteca Hispana Nueva*. Madrid, 1999. Ed. Fundación Universitaria Española, tomo II.

ASENSIO, E. *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca, 2000. Ed. Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas.

ASÍN PALACIOS, M. *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid, 1992. Ed. Hiperión.

ASÍN PALACIOS, M. *El islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, 1981. Ed. Hiperión.

BARA BANCEL, S. “Las raíces de la felicidad, según la mística dominica (el Maestro Eckhart y Enrique Suso)”, *Revista Albertus Magnus*, volumen 7, nº 1, 2016, pp. 11-28.

BARANDA LETURIO, C. “La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo XVII. Una propuesta”, en ESTEVE, C. *Las razones del censor. Control ideológico y censura de libros en la primera Edad Moderna*. Barcelona, 2013. Ed. Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, pp. 161-175.

BARBIERI, E. “Tradition and change in the spiritual literatura of the cinquecento” en FRAGMITO, G. *Church, censorship and culture in early modern Italy*. Cambridge, 2001. Ed. Cambridge University Press.

BATAILLON, M. *Erasmus y España*. México D.F., 1966. Ed. Fondos de Cultura Económica.

BOCCHIE, A. *Symbolicarum quaestionum, de universo genere, quas serio ludebat. Libri Quinque*. Bolonia, 1574, Apud Societatem Typographiae Bononiensis.

BRAGUIER GOUVERNEUR, L. "Conflit et dissidence religieuse dans les nouveaux foyers de spiritualité castillans: ermites, recluses et sectes illuministes face au Saint-Office (1510-1563)", en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2009.

CALLADO ESTELA, E. "Aproximación a los simonistas. Una contribución al estudio de los defensores de la beatificación de Francisco Jerónimo Simón", en *Estudis: Revista de historia moderna* n° 23, 1997 pp. 185-210.

CALVO GÓMEZ, J.A. "Sectas místicas y alumbrados en los siglos XVI y XVII" en MAGAZ FERNÁNDEZ, J.M. *Los riesgos de la fe en la sociedad española*. Madrid, 2014. Ed. Universidad de San Dámaso, pp. 63-95.

CAMARGO, H DE. *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la Comunión y el respeto que se debe tener al Santísimo Sacramento*. Madrid, 1628. Herederos de la viuda de Pedro Madrigal.

CAMARGO, H DE. *La Iglesia Militante: cronología sacra y epítome historial de todo quanto ha sucedido en ella próspero y adverso*. Madrid 1642. Francisco Martínez.

CAMPESE GALLEGO, F.J. "Gómez Camacho: un profeta paradójico en el Siglo de Oro", *Investigaciones históricas*, n°28, 2008, pp. 11-28.

CASTILLO GÓMEZ, A. "Leer en comunidad: libro y espiritualidad en la España del Barroco", *Vía Spiritus*, vol. 7, 2000, pp. 99-122.

CATALINA, J. *Biblioteca de escritores de la Provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*. Madrid, 1899. Ed. Sucesores de Rivadeneira.

CEITA, J. Y CAMARGO, H DE. *Quaresma*. Madrid, 1629. Juan González.

CILVETI, A. *Introducción a la mística española*. Madrid, 1974. Ed. Cátedra.

COLLANTES DE TERÁN DE LA HERA, M^a. J. "Censura inquisitorial y devociones populares en el siglo XVIII", *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, n°10, 2001, pp. 75-164.

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S.J. "Sentido y valoración del concilio tridentino", en *Concilio de Trento: Exposiciones e investigaciones*. Madrid, 1945. Ed. Razón y Fe.

DEFORNEAUX, M. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Madrid, 1973. Ed. Taurus.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII" en MESTRE SANCHÍS, A. *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV. Madrid, 1979. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.

EGIDO, T. "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de San Juan de la Cruz)", *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 25, 2000, pp. 61-85.

ELLIOTT, J.H. *La España Imperial 1469-1716*. Barcelona, 2005. Ed. Vincens Vives.

- GACTO, E. "Inquisición y censura en el Barroco" en TOMÁS Y VALIENTE, F. *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, 1990. Ed. Alianza Editorial, pp. 155-156; "Sobre la censura literaria en el siglo XVII: Cervantes, Quevedo y la Inquisición", *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº 1, 1991, pp. 153-173.
- GACTO, E. "Libros venenosos", *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº 6, 1997, pp. 7-44.
- GARCÍA CÁRCEL, R. Y BURGOS RINCÓN, J. "Los criterios inquisitoriales en la censura de libros en los siglos XVI y XVII", *Historial Social*, nº 14, 1992, pp. 97-110.
- GIORDANO, M.L. "La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeoconversa (1449-1556)", *Hispania Sacra*, vol. 62, nº 125, año 2010, pp. 43-91.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J. "El erasmismo en España", *Scripta Theologica*, nº 18, año 1986, pp. 117-155.
- GRANADA, L. *Libro de la oración y meditación, en el qual se trata de la consideración de los principales mysterios de nuestra Fe, con otras cosas provechosas*. Amberes. 1559. Casa de la viuda de Martín Nuncio.
- GRAU I ARAU, A. "Experiencia religiosa y conocimiento de Dios: John Wycliffe a Nicolás de Cusa", *Revista española de filosofía medieval*, nº 22, año 2015, pp. 53-76.
- HERNÁNDEZ, R. "Polémica en la universidad de Salamanca sobre los libros religiosos en romance", en *Communio*, nº IX, 1976, vol.1, pp. 23-45.
- HERNÁNDEZ, R. "Textos sobre la polémica acerca de los libros religiosos en lengua romance", en *Communio*, nº IX, 1976, vol.2-3, pp. 257-286.
- HEVIA, F. *Itinerario de la oración*. Salamanca, 1981. Ed. Universidad Pontificia.
- HUERGA, A. *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid, 1978. Ed. Fundación Universitaria Española.
- HUERGA, A. "Erasmismo y alumbradismo" en REVUELTA SAÑUDO, M y MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo.
- JESÚS MARÍA, P. *Cielo espiritual trino y uno*. Madrid, 1672. Julián de Paredes.
- JIMÉNEZ PREJANO, P. *Lucero de la vida cristiana*. Burgos, 1495. Fadrique Alemán de Basilea.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras Espirituales, que encaminan a una alma a la Perfecta Unión con Dios*. Alcalá, 1618. Andrés Sánchez Ezpeleta.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras del venerable místico doctor Fray Joan de la Cruz*. Madrid, 1630. Casa de la viuda de Pedro Madrigal.
- JUAN DE LA CRUZ. *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe*. Centro Virtual Cervantes, cvc.cervantes.es/obref/sanjuan/edición/p_sanlucar/sanlucar_07.htm

- KEITT, A. "The Miraculous Body of Evidence: Visionary Experience, Medical Discourse, and the Inquisition in Seventeenth-Century Spain", *Sixteenth Century Journal: The Journal of Early Modern Studies*, nº1, 2005, pp. 77-96.
- LÓPEZ BARALT, L. "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús" *Nueva Revista de Filología Hispánica*, nº1, vol. 30, 2017, pp. 22-91.
- LÓPEZ PLASENCIA, J.C. "Literatura mística y piedad contrarreformista. La imagen de Cristo tras la flagelación en el arte español", *Cuadernos de arte e iconografía*, nº 32, 2007, pp. 447-476.
- LOPE DE VEGA. *Laurel de Apolo*. Silva VII. Madrid 1630. Juan González.
- LOPE DE VEGA. "A Nuestra Señora de la Humildad" en CAMARGO, H. *La Virgen de la Humildad y la Humildad de la Virgen*. Madrid, 1634. Viuda de Alonso Martín.
- LUIS DE LEÓN. *De los Nombres de Cristo*. Madrid, 1921. Ed. La Lectura.
- LLEÓ CAÑAL, V. "La Congregación de la Granada y los artistas sevillanos del Barroco", en MATA INDURÁIN, C. y MOROZOVA, A. *Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*. Pamplona, 2015. Ed. Biblioteca áurea digital, pp. 201-217.
- LLORCA, B. *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*. Salamanca, 1980. Ed. Universidad Pontificia.
- MADRID, F. *Bullarium fratrum ordinis minorum sancti Francisci*. Madrid, 1744. Tipografía Manuel Fernández, tomo II.
- MARAVALL, J.A. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, 1975. Ed. Ariel.
- MARIANA, J DE. *Historia General de España*, tomo II. Madrid, 1650. Carlos Sánchez.
- MARÍN, V. *Novissimus librorum prohibitorum et expurgandorum index pro Catholicis Hispanicarum Regnis Philippi V*. Madrid, 1707. Tipografía Musicae.
- MARSHALL, D.H. "Un capítulo olvidado de la historia literaria del siglo XVII: La vida espiritual del P. Antonio Sobrino", en *Revista Archivo Ibero-Americano. Revista de Estudios Históricos* nº 69-70, 1958, pp. 402-403.
- MARTÍNEZ DE BUJANDA, J. *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Madrid, 2016. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J. *La Inquisición española*. Madrid, 2007. Ed Alianza.
- MAS GALVAÑ, C. "Un grupo de alumbrados en el sur de Valencia durante el siglo XVII (Novelda y Alicante, 1679-1682)", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, nº 21, 2003, pp. 411-432.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo II. Madrid, 1978. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. *La mística española*. Madrid, 1956. Ed. Afrodisio Aguado.
- MONASTERIO, I. *Místicos agustinos españoles*. Vol. 2. El Escorial, 1929. Ed. Agustiniiana. Real Monasterio de El Escorial.

- MONSEGÚ, B. “Erasmus y Vives y la “Philosophia Christi” como Humanismo cristiano” en REVUELTA SAÑUDO, M y MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 357-374.
- MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo.
- NALLE, S.T. “Literacy and culture in Early Modern Castile”, *Past and Present*, nº 125, 1989, pp. 67-95.
- OROZCO, E. *Estudio sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco II*. Granada, 1994. Ed. Universidad de Granada.
- OSUNA, F. *Tercer abecedario espiritual*. Madrid, 1972. Ed. Editorial Católica.
- PACHO, E. *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*. Burgos, 2008. Ed. Monte Carmelo.
- PALAU Y DULCET, A. *Manual del librero hispano-americano bibliografía general española e hispano-americana*. Barcelona 1948-1977. Ed. Librería Palau.
- PANES, A. *Crónica de la Provincia de San Juan Bautista, de religiosos menores descalzos de la regular observancia de nuestro seráfico Padre San Francisco*. Valencia, 1665. Gerónimo Vilagrafa.
- PANIKKAR, R. *Mística y espiritualidad*, volumen 2. Barcelona, 2015. Ed. Herder.
- PARDO TOMÁS, J. *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1991. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PASTORE, S. *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*. Florencia, 2004. Ed. Leo S. Olschki Editore.
- PEERS, E.A. *El misticismo español*. Buenos Aires, 1947. Ed. Espasa –Calpe.
- PEERS, E.A. *The mystics of Spain*. Londres, 1951. Ed. George Allen & Union Ltd.
- PEGO PUIGBÓ, A. “Un ejemplo de constitución genérica en la literatura espiritual: El «Paso» del Ecce Homo”, *Revista de literatura*, nº 126, 2001, pp. 369-400.
- PEGO PUIGBÓ, A. “Algunas claves históricas y literarias en la edición de textos espirituales de los Siglos de Oro”, en SÁEZ SÁNCHEZ, C. *Conservación, reproducción y edición. Modelos y perspectivas de futuro*. Alcalá de Henares, 2004. Ed. Letras de Alcalá 1, pp. 139-152.
- PEGO PUIGBÓ, A. *El Renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid, 2004. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PEÑA DÍAZ, M. “Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI- XVII)” *Cuadernos de Historia Moderna, Anejos*, Nº1, 2002, pp. 85-101.

- PEÑA DÍAZ, M. “Leer con cautela: estrategias y nuevos modos de censurar en el siglo XVII” en RODRÍGUEZ CAMACHO, M. *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Mérida, 2002. Ed. Editora Regional de Extremadura, pp. 365-370.
- PEÑA DÍAZ, M. “Sobre expurgos y calificadores. Debates en torno a la censura inquisitorial (siglos XVI-XVII)” en CAYUELA, A. *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)*. Zaragoza, 2012. Ed. Presas Universidad de Zaragoza, pp. 95-110.
- PÉREZ, J. *Cisneros el Cardenal de España*. Madrid, 2014. Ed Taurus.
- PÉREZ, J. “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” en REVUELTA SAÑUDO, M. y MORÓN ARROYO, C. *El erasmismo en España*. Santander, 1986. Ed. Sociedad Menéndez Pelayo.
- PÉREZ DE PRADO, F. *Index librorum prohibitorum, ac expurgandorum novissimus pro universis Hispania regnis*. Vol. 2. Madrid, 1747. Manuel Fernández.
- PÉREZ GARCÍA, R.M. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid, 2005. Ed. Fundación Universitaria Española.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón, 2006. Ed. Trea.
- PFANDL, L. *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona, 1933. Ed. Lorenzo Cortina.
- PINTA LLORENTE, M. DE LA. “Aportaciones para la historia externa de los índices expurgatorios españoles”, *Hispania, Revista española de historia*, nº 47, 1952, pp. 253-300.
- PINTO CRESPO, V. *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid, 1983. Ed. Taurus.
- PINTO CRESPO, V. “Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI-XVII”, *Edad de Oro*, nº 8, 1989, pp. 181-192.
- PINTO CRESPO, V. “La difusión de la literatura espiritual en el Madrid del siglo XVII: los textos de María Bautista”, *Edad de oro* nº XII, 1993, vol. 12, pp. 243-255.
- PLAZA SIMÓN, P.M. “La institucionalización de la ideología religiosa en la Edad Moderna: Un nuevo concepto para la historia cultural”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV. Historia Moderna*, nº 27, 2014, pp. 265-294.
- POND, K. *The spirit of the Spanish mystics. An anthology of Spanish religious prose from the fifteenth to the seventeenth century*. New York, 1958. ED. P.J. Kenedy and sons.
- PONS, F. *La espiritualidad valenciana. El iluminismo en los siglos XVI y XVII*. Tesis doctoral Universidad de Valencia, 1991.
- PONS, F. *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Valencia, 1991. Edicions Alfons el Magnànim.
- POURRAT, P. *La spiritualité chrétienne*. París, 1947, vol. IV. Ed. Librairie Lecoffre.

- POU Y MARTÍ, J.M. “El P. Fr. Antonio Sobrino”, en *Revista Archivo Ibero-Americano. Revista de Estudios Históricos* nº 22, 1917, tomo 8, p.487.
- QUINTANA, J.M. *Historia de la ascética y de la mística cristiana*. Barcelona, 2012. Ed. Agrupación de Editores y Autores Universitarios.
- RALLO, A. *La prosa didáctica en el siglo XVII*. Madrid, 1988. Ed. Taurus.
- REQUENA, J.C. *La espiritualidad española de los siglos XV-XVII a través de la “Vita Christi”*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1997.
- REYES GÓMEZ, F. DE LOS. *El libro en España y América. Legislación y censura (siglo XV-XVIII)*. Madrid, 2000. Ed. ARCO/LIBROS.
- RICARD, R. *Estudio de literatura religiosa española*. Madrid, 1964. Ed. Gredos.
- RICO CALLADO, F.L. “La Imitatio Christi y los itinerarios de los religiosos: Hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna”, *Hispania Sacra*, Vol. 65, nº extra 1, 2013, pp. 127-152.
- RODRÍGUEZ, I. *Santa Teresa y la espiritualidad española. Presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII*. Burgos 1972. Ed. CSIC Instituto Francisco Suárez.
- RUBÍN, A. *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los Reynos y Señoríos del católico Rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV*. Madrid, 1790. Imprenta de Don Antonio Sancha.
- Sacrosancti Tridentini Concilii Generalis Decreta Omnia, Hactenus Promulgata, ab eius Scilicet exordio, in cum usque; Diem, quo eius suspensio indicta fuit*. Valencia, 1554. Antonio Sanahuja.
- SAINZ RODRÍGUEZ, P. *Antología de la literatura espiritual española*, volumen IV. Madrid, 1985. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid, 2008. Ed. Sílex.
- SANCHO FERMÍN, F.J. *Mística y espiritualidad eclesiástica. La Iglesia, don y compromiso*. Ávila, 2014. Ed. CITES Universidad de la mística.
- SANDOVAL, B DE. *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*. Madrid, 1612. Tipografía de Ludovico Sánchez.
- SANTA MARÍA J. DE. *Bibliotheca universa franciscana*. Madrid, 1732. Typographia cause V. Matris de Agreda, Vol.1.
- SANTIAGO VELA, G DE. *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Madrid, 1913. Ed. Asilo de huérfanos S.C. de Jesús.
- SANTULLANO, L. *Místicos españoles*. Madrid, 1934. Ed. Instituto-Escuela. Junta para ampliación de estudios.

- SARRIÓN MORA, A. “Religiosidad de la mujer e Inquisición”, en *Historia Social* nº32, 1998.
- SEGURA MONEO, J. “Herejía del Molinosismo en Tudela. Siglo XVII”, *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, nº 15, 2007, pp. 73-90.
- SERÉS, G. *La literatura espiritual en los siglos de oro*. Madrid, 2003. Ed. Ediciones del Laberinto.
- SESÉ, J. *Historia de la espiritualidad*. Pamplona, 2005. Ed. Eunsal.
- SIMÓN DÍAZ, J. *Bibliografía de la literatura hispánica*. Madrid, 1950-1993. Ed. Instituto “Miguel de Cervantes” de Filología Hispánica.
- SIMÓN DÍAZ, J. *El libro español antiguo*. Madrid, 2000. Ed. Ollero & Ramos.
- SOBRINO, A. *Vida espiritual y perfección christiana*. Valencia, 1612. Juan Crisóstomo Garriz.
- SOTOMAYOR, A. DE. *Index librorum prohibitorum et expurgatorum novissimus*. Madrid, 1640. Tipografía Didaci Díaz.
- TAPIA SÁNCHEZ, S. “Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI” en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Valladolid, 1993. Ed. Consejería de Cultura y Turismo, pp. 185-220.
- TEETAERT, A. *Dictionnaire de theologie catholique*. París, 1941. Ed. Librairie Letouzey, tomo 14.
- TELLECHEA, J.I. “Molinos y el quietismo español” en MESTRE SANCHÍS, A. *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV. Madrid, 1979. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.
- TENA TENA, P. “Censuras literarias en España”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº7, año 1997, pp. 139-150.
- TERESA DE JESÚS. *Conceptos del amor de Dios*. Bruselas, 1611. Roger Velpio y Huberto Antonio.
- TERESA DE JESÚS. *Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen*. Barcelona, 1704. Casa de Cormellas. Tomo I.
- TERESA DE JESÚS. *Camino de Perfección*. Madrid, 1980. Ed Espasa Calpe.
- TERESA DE JESÚS. *Libro de la vida*. Madrid, 2001. Ed Biblioteca de Autores Cristianos.
- TERESA DE JESÚS. *Las moradas del castillo interior*. Madrid, 2015. Ed Edaf.
- TORRENTS, J. *Breve estudio de la mística española*. Barcelona, 1936. Ed. Clarasó.
- VEGA RAMOS, M.J. “Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro” *Criticón*, nº 120-121, 2014, pp. 137-154.
- VIZUETE, J.C. “Dolor de corazón. Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina”, en *Vínculos de Historia*, nº4, 2015, pp. 106-124.
- VV.AA. *Los 25.000 mejores versos de la lengua castellana*. Barcelona, 1975. Ed. Círculo de Lectores.

WILKINSON, A. *Iberian books*. Boston 2010. Ed. Brill.

YNDURÁIN, D. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid, 1994. Ed. Cátedra.

RECURSOS DIGITALES

Catálogo de la Biblioteca Nacional de España, BNE: <http://www.bne.es/es/Catalogos/>

Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España:
<http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>

Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, CCPB:
http://ccpb_opac.mcu.es/cgi-brs/CCPB/abnetopac/O9108/ID0a7f5e69?ACC=101

Base de datos del patrimonio bibliográfico de Patrimonio Nacional, IBIS:
<http://realbiblioteca.patrimonionacional.es/>

Portal de Archivos Españoles, PARES: <http://pares.mcu.es/>

Portal de difusión de producción científica hispana: <https://dialnet.unirioja.es/>

Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes: <http://cvc.cervantes.es/>

